هذه هی الحاشیة القدیمة المتعلقة بشرح [illegible] للمولی الکامل والفیلسوف الفاضل [illegible] المولی جلال الدین محمد الدوانی

شش هزار بیت

بیست وشش جزو

دویست وسی بیت

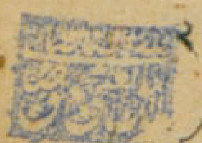
شش هزار بیت

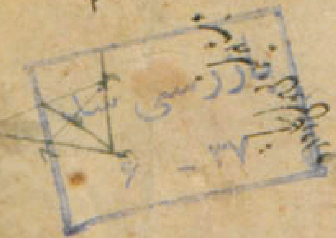
هزار بیت دو سه دینار [illegible] مولانا احمد کاتب

هفت [illegible]

هفت ده و نیم

یکسان







بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي واعتمادي
الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين ولا عدوان
الا على الظالمين والصلوة على محمد وآله وصحبه
اجمعين قوله في الحاشية قيل لم يرد به معيننا
الا اقول مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه
ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا

ابتدأ بسم الله الرحمن الرحيم
وبه ثقتي واعتمادي الحمد لله رب العالمين
والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
والصلوة على محمد وآله وصحبه اجمعين قوله
في الحاشية قيل لم يرد به معناه الخ اقول مراده بالثاني
بوجه ما وذلك ليس معنى ثالثا للمعنيين الحاصلين
بالاضافة كما ظنه بل هو جار في المعنيين اذ الزيادة
بوجه ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا
فذلك يحقق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة
مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك
انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه يعني
ان لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فافهم
قوله بل وان لا يكون المكتوب بصورته الخ
اقول هذا هو الظاهر فان النسخة تكرهون
الفصل بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين آله
بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا
هو بصدد الاختصار ولا حاجة الى هذا

العطف

العطف الى اعادة الجار واكتفى بعلى
عليهم مع اشتراكهم في استحقاق الصلوة اكتفاء
بما في الاصل لو [illegible] لزوم الاختصار ورعاية لنوع
من براعة الاستهلال كما في الفقرتين الاوليين قوله
واحوال المعاد مما لا يستقل العقل باثباتها قيل
العقل لا يستقل احوال المعاد وان استقل
ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك
اثبته الحكماء ويستقل باكثر ما علم من احوال المبدء
وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر ولذلك
لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض
احوال المبدء مما لا يستقل باثباتها العقل لكان اظهر
واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد
الخاص لعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو
المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر
عدم استقلال العقل باحواله فان بقاء النفس
بعد خراب البدن ليس من احوال المعاد
الجسماني اصلا وان كان له تعلق به ولا يخفى انه

وما حصل منها الا ان الطريق ... [illegible]

[illegible] ... مرجعها سیمان

ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال العقل
بجميع احوال المبدا فانه قال وما يستقل بالعقل
وذلك اعم من جميع احوال المبدا او بعضها
وعدم استقلال العقل ببعض احوال المبدا
لا يقدح في الترتيب اذ لا ينتظم تقديم النبوات على
احوال المبدا مطلقا وكيف تقدم اثبات
الرسالة على وجود المرسل ولا يلائم توسيط النبوات
بين احوال المبدا فما ذكره الشارح الجليل سلمه الله
اظهر في المقصود واحوط في التجنب عما لا يهم فيه
قوله في المعارف الالهية اراد بالمعارف الالهية
ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى لعدم استقلال
العقل فيه لا المعنى المشهور قوله انما استنبط من
البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر
والعرض اقول ظاهر العبارة ان البحث عن احوال
في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات
وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلة
ونحوها على وجه يتناول الواجب وقد صرح

بذلك
فيما بعد حيث قال كلما اورد كلاما يختص بواحد
منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال
المشتركة اما بين الثلثة او الاثنين فانه صرح في
ان البحث عما يتناول الممكن والواجب ثم مراده
باحوال الممكن اعم ما يخصه او يعمه ويغني كما
ان المراد بالامور العامة اعم ما يعم قسميه
فقط او اياهما مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم
ولم يفصله ابتداء دوما للاقتصار على مناط الغرض
من وجه الحصر والترتيب ما لا يختص بقسم
من اقسام الموجود اقول لقائل ان يقول
بل خلافه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر
والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر فانها توجد في
الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند
بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد
الثلثة او جميع افراد القسمين والصفات
السبعة لا توجد في الاعراض اصلا ولا في

منشا فساد الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر
المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض
عن عدم دلالة اللفظ على ذلك اقسام يلزم
خروج الكثير بعين ما ذكر في الكم وايضا يلزم
خروج العلة المادية والصورية وغيرها
ويمكن الجواب بان كون هذه الاشيا من
الامور العامة لا يجب ان يبحث عنها في هذا
القسم اذ ربما لم يتعلق غرض معتد به بالبحث
عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها
فقط نعم انما يبحث عنها على هذا الوجه ليبحث
في هذا القسم ويويد ان المعلوم والمخبر عنه
ونظايرهما داخلة في تعليق الامور العامة
مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق
الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات
السبعة على وجه العموم نظر قوله في الحاشية
يعني يكون في ما بعد الا قلت ان ارا
بالمقابلة في قوله مع ما بيناه المعنى الاصطلاحي

وانهم جعلوا اقسام العلة
ثمانية (?) ... فيه الثلثة
كما ... به الشارح وشمولها
لجميع افراد الجوهر والعرض
غير بين ... ص

يلزم انه لو (?)

المنحصر في التضاد و التضايف والسلب
والايجاب والعدم والملكة والوجوب
فالامكان ليس من تلك الاقسام ضرورة
ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين
و الاخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل
كل منهما كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة
الطرفين وسلب ضرورة طرف الموافق
لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق
المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل
واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة
بالاخرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق
بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن
الا ان يقال المراد شمولها مع مقابل واحد
يتعلق بكليهما غرض علمي كما يرشد اليه قوله ويتعلق
بكل واحد من المتقابلين وتلك الاحوال
امور متكثرة وان اعتبر لكل منها مقابل
واحد يكون هو معه شاملا لجميع الموجودات

بكليهما

دات

لم يكن المقابل الآخر مما يتعلق به عرض على كقبول الحرف
والالتيام وعدم فيه لما بمعنى السلب لا بمعنى قوله
كالمهية هذا مبني على اعتبار الكلية فيهما واما من قال
المهية ما به الشيء هو هو سواء كان كليا او جزئيا فقد
عده من الاحوال المشتركة بين الثلثة قوله فالبحث
عن العدم قلت لا حاجة الى التزام ذلك بناء
على تفسيره فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال
الموجود ويشترك بين الجوهر والعرض ولذا الامتناع
ان اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له لا تقابل البناء
من العبادة ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال
الموجود من حيث هو موجود وليس العدم و
الامتناع كذلك لا نا نقول يخرج الامكان ونظائره
وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال
كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود انجه
عليه ان العبادة لا دلالة لها على ذلك اصلا ثم المباحث
على تلك الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض
المباحث تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود

عدم الملكة مثلا
فتامل
فانه لا يشمل
الجميع

المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر والعرض
بل لا يتصف به شيء اصلا بحسب نفس الامر كما حقق
في بحث المجهول قلنا قال السيد قدس سره
في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات
في القوى العالية العقلية وجودا ذهنيا فالحكم
يمكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن
مطابقا للواقع الا ان يراد التقييد بالقوى
البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا
ذهنيا بل الاتصاف بها فيقول انا فان لم يكن حضور الشيء
بوجه ما وجودا له بل نفس رده بلفظه امكن صدق
ذلك الحكم بلا دغدغة وان كان جميع حضورات
الشيء وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة
احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان
سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا
كلامه وقد يجوز ارادة بعض تلك
الاحتمالات في ذلك الموضع ومع تجويز
تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام

المطلق
ذهنيا بل ارتسامها

كون البحث عنه تطفلا على انه يمكن ان يقال
مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات
بالوجود المطلق او الذهني وان كان دائما
لكن ليس واجبا لذوات تلك المفهومات
بل ممكنا وقد صرح ابقا به السيد في بحث الجوهر
المطلق وح فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فالوجود
المطلق من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا بحث
على حمل الاحوال الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله
كون البحث عنه تطفلا مع انه عنوان الفضلاء
وبعد التنبا والتي يكون البحث عن العدم الخارجي
اصيلا من غير ريبة فالتزام كون بحث العدم
مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة
الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم الذهني
كما عرفت قوله فلان الامكان قد اخذ
الخ فيه نظر لان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود
بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع كما حقق
في موضعه فامكان الاخبار عنه عبارة

عن

قد صرح الشيخ في الشفا
بان الحكيم يبحث عن
القضايا الممكنة والتي
في ارد على من زعم
خلافه ه منه
حفظه الله

عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه
فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب
ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع
او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى
سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه او عدم
ثبوته له وفيه نظر لا يخفى فان الثبوت المذكور معنى
رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المطلق الشامل له وللنفسي فيكون تعريفا
بما يصدق عليه ولا استحالة فيه الا باشتراط المشهور
وكلاهما ممنوع في صورة النزاع قوله فلانه اخذ
الكون الخ قلت للمعرف ان يقول الكون المأخوذ
في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة
والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو
الظاهر فاين هما من الترادف كيف والاول
مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة
لا يقال قول المصنف بعد ذلك واذا جعل
الوجود وجعل رابطة تدل على ان المعرف

ريب
احدهما ان يكون الشيء فاتا
لما صدق عليه والاخر ان يكون
تعريف الشيء بكونه ما صدق
عليه الشيء ه حفظه الله

مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان
يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين
انما عرفت الوجود في نفسه على تقدير ان يكون
المعرف مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا
ترادف ايضا بل يكون نوعيا للشيء بالصدق
هو عليه ولا فساد كما لا يخفى النسبي هو الكون
في نفسه مع قيد هو تلك الصفة التي يتلوه
لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن
التصديق بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته
في نفسه كما وقع للقوم ثم على هذا التقدير اما يكون
نوعيا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما
بحسب وضعين كما في الامكان العام والخاص
اذ لو كان كذلك لم يكن نوعيا بالمرادف وان
كان دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع
الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو يشتمل على
مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف
قلت على هذا التقدير ايضا يكون نوعيا

دوريا

وهو انه لا يكون اطلاق الكون عليهما
بحسب الوضعين
منه طاب ثراه

دوريا ولا يكون نوعيا بالمرادف الا بالشرط
المذكور على انا لا نسلم كون ثبوت الشيء على صفة
عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان فرض
استلزامه له فليتأمل **قوله** في سلب الكون في نفسه
العدم الخ قلت على تقدير ان يكون العدم
سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت
بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان
الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب
والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا
الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد
ههنا عدم الوجود ولم يصرح بالتقييد اكتفاء
بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى **قوله**
على سلب مفهوم الوجود اي بحسب التصور
وهو ظاهر فلا يرد ما اورد عليه الشارح
في الحاشية فتدبر **قوله** واعتد وعنه
الخ فيه بحث اما اولا فلانه يخلف هذا الاحتراز
ونقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين

وانما قلنا الاولى لانه يمكن
حمل كلام الشارح عليه
منه طاب ثراه

تأمل

مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة مفهوم الوجود
معلوم لكل من يعرف معنى اللغة فاذا علم صيغة
المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل الجهل
فلو احتاج الوجود الى التعريف كان ذلك
لاحتياج مفهوم الصيغة اليه فتعريف الموجود
بالثابت العيني ليس تعريفا للوجود بالثبوت
لانه غني محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو
الاخر اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه
يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصيغة
كلاهما معلومين ومفهوم الموجود مجهولا لا يعرف
باجزائه كما في سائر المفهومات المكتسبة والجواب
عن الاول انه علم من معنى اللغة انما هو مفهوم
لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود
بالتعريف هنا هو الثاني وعن الثاني ان تفصيل
معنى الموجود الى معنى المشتق والصيغة
معلوم من علمي اللغة والصرف اذ الجزء الاول
يعلم من الاول والثاني من الثاني وليس ذلك

من

من وظائف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود
معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي بل الى
التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فتامل ولو بني
الا على ادعاء ان تعريف مفهوم المشتق حيث يكون
الغرض تعريف المبدا بالمبدا شايع بل غالب لكان
اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر **قوله** اولا لانهما اطلقا عليهما
مسامحة بل الظاهر ان الامور العامة هي المحمولات
وذكر مبادئها مسامحة مشهورة ويؤيده قوله فيما بعد
ولتحقق الاشكال وفائدة الحمل وقوله واذا حمل الوجود
وقوله واتحاد مفهوم نقيضه على ما سننبه هناك **قوله**
لم ان اجيب بمنع لم اقول هذا التعريف
الرسمي غير بين فان مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين
وان لم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يجوز تعريف
احدهما بالاخر كالضاحك والمتعجب لا يقال التعجب
لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا يجوز
تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه
على افراد المعرف حيث اطلق الصدق على المعرف

في كل منهم فمراده ذلك على انا نقول لا نسلم ان النفي
لا يصدق على مفهوم الضاحك اعني الضاحك لا بشرط
شيء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف الماهية
لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف
الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق
على المفهوم المقيد بالاطلاق وغيره من الصفات
الذهنية فليتامل او غيره من الامور الذهنية
فان الضاحك مثلا لا يصدق على مفهوم الانسان
بل على افراده فليتامل قوله واما اذا كان الخ لا يخفى
عليك ان هذا النفي ليس نفيا للمشتق بالحقيقة
بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف
المشتق منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعتقد رح غير
مقصود ولا يرد عليه ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف
كل مشتق بمشتق تعريف للاخذ بالماخذ قوله يجوز
تعريف الماشي بالتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف
الاحساس بالحركة الارادية قلنا هو تعريف لما صدق
عليه الحساس لا للمفهوم الذي هو معنى المشتق

ولو قصد

ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس
بالحركة الارادية كما قرره المعترض وكلام المعتقد رح نادى
على ان مراده ما ذكرناه حيث قال مفهوم الموجود مشتمل
على شيئين الخ فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم
المشتق بالمشتق تعريف للاخذ بالماخذ واما قوله
في تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه
الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين
من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو
موجود فان النزاع انما وقع في بداهته لظهور ان لا
يكون الغرض تصور افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدوم
فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف
على الوجه الثاني لكان تعريفا لافراد الموجود بوجه يميزها
عن المعدوم وذلك ليس مقصودا في هذا المقام
قطعا بل الكلام ههنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم
الموجود بما هو موجود في كونه امكان الخبر عنه
عين محمول على الوجود فخلا اخر في التعريف لو جعله
المعرف وقد يلزم ان يكون محمولا عليه فافهم قوله مثلا الخ

اذا سئل الخ اورد عليه انه اذا سئل عن الضاحك
لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اصلا اذ الكاتب عرضي
بالقياس الى المسئول عنه فلا يصح وقوع الوضعي في جواب
ما هو كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حده
ونوعه وهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة
في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب
في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب
ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية
الحقيقية هل الى البسيط والمركبة وحكموا بان مطلب
ما الاسمية متقدم على جميع المطالب مطلقا بانا لم نعرف
شرح قول القائل هل العنقاء موجود لم يمكننا
ان نحكم عليه بالنفي والاثبات فيجب ان يكون
هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف
ان الشيء موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته
اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم
ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف
اللفظي ايضا لم يصح هذا الحكم لجواز ان يكون

عبارة السيد المحقق الجامي في تكملة الرسالة (?)

برسمه

برسمه مثلا ثم يطلب بلمية البسيط الى آخر المطالب
وهذا ظاهر وممن صرح به الشيخ عمر بن الخيام في رسالة
له في كلية التكون والتكليف حيث قال مطلب
ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون
الجواب تحديدا او ترسيما او ما يشبهها للاسم
نسا (?) ولا يكون هذا المطلب حاصر الجواب المجيب
بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب
الى المجيب باي ما شاء من اسماء احد الحكمين النفي
او معنى فافهم ان الرسم يقع في مطلب ما هو الحقيقة
على ما صرح به هو وغيره غاية ما في الباب ان يكون
وقوعه على سبيل التوسع او الاضطرار كما صرح
به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة
بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب
ما هو في الامور الثلثة فان هذا الحصر انما هو
بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك
عن سبيله والله الموفق **قوله** فان لم يوجد
او رديد لما انه هذا يدل على ان لا ترادف

بين المفرد والمركب اما الاعتبار اتحاد نوع الركب
في الترادف وليس الموضع منهما واحدا فان وضع
المفرد شخصي ووضع المركب نوعي او للتنافرت
بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني اولى فان وضع
المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هٰهنا
علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون
على تقدير ان يكون معناه ذلك قوله بل يمتنع
تصور افراد الوجود العارضة للماهيات
بكنه الحقيقة مبني على انه ليس للوجود عروض
للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما سيجيء بل ينتزع
العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد
البديهي المسمى بالوجود وسيشير المصنف
الى ذلك بقوله والوجود من المحمولات العقلية
لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فتكون وجودات
الماهيات افرادا حصصا لذلك المفهوم بل هي
نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا منه
وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال

اثبات ان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود
المطلق وحصصه زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل
اليه واذا كانت الوجودات حصصا لذلك
المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها فلو
لم يكن لذلك المفهوم في حد نفس الامر حقيقة لم يعلم بانه
كنه حقيقته يتوجه المنع وان اراد انه يمتنع تصور
هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه بكنه الحقيقة
ففيه ان المص سيبين ان هذا المفهوم بسيط
لا جنس له ولا فصل فطبيعة ذلك المنتزع البسيط
وذاته وكنه ماهيته الا نفسه كما في سائر المفهومات البسيطة بعرضه
في العقل ولا يخفى فساده اما ولا فلان الشارح
منع هٰهنا كون الوجود متصورا بالكنه فادعى
توقفه على كون الوجودات حصصا للافراد الحقيقية
فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ويعترف
به الشارح اصلا فان ما ذكره من قوله واثبات ان
في الموجودات الخ منع وليس فيه اعتراف
بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته محال

عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء انتفاؤه
واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون
ذلك المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها الا اذا ثبت كون
ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بعد بل
هل الكلام الا فيه وسائط هذا المفهوم على تقدير
ثبوته لا يستلزم بداهة اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة
لاسما الواجب تعالى وكذا كونه امرا منتزعا سواء فرض
البسائط ام لا فرض طبيعة ذلك المنتزع الى قلنا
هذا الابدال على حصر كنهه يجوز ان يكون ذلك الامر
حاصلا في الاذهان جاريا بساذجه لا بكنهه لا بد لنفي
ذلك من دليل **قوله** وتلك الاجزاء معروضات
كون تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على
ان الظاهر ان الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية
فحكى استظهارا لان غاية الامر على هذا التقدير
ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون
تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب في
معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر

لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فيكون التركيب
في معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا آخر
لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فاما ان يكون
ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في عارضه
وهو في مرتبة هذا الشق في الفساد وكذا اذا
كان عارضين لمعروض واحد او معروضين
لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون
هناك تركيب في الوجود لا في معروضه ولا في عارضه
بل في امر اجنبي عنه فيكون اطلاق الحسن **قوله**
وكذلك بالبديهيات اولى الى فيه بحث لانه اذا كان
عدم تذكر المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتغال
البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاستثناء انما يحصل
في انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن والمفروض
ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول
المشقة مع انها قد كانت قليل فاذا كان في بداهة
البديهي مبني على احتمال امر قليل الوقوع فيكون
قليلا والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة

[illegible]

حاشية الحكمة [illegible]

فلا يمس بحصول المشتغلة لا شك في الثالث عن ذكرها
وح يحصل الجزم بالكلية ولا يلزم من ذلك ان يكون
الثالث على تقدير عدم حصول المشتغلة تذكر
عدم المشتغلة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا
ما يقع في انه هل كان ممتنعا بنفسه ام لم يكن وان كان
وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا تستلزم
ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع
النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه فتامل قوله
واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان نقيض الوجود هو
اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات
زيد مثلا مع انه لا يصدق عليها انه عدم فالمراد
بالوجود والعدم الموجود والمعدوم فان المعدوم
بعينه اللاموجود وهذا نفس القول بان الامور
العامة المبحوث عنها هي المشتقات كما اشرنا اليه
في فواتح الحاشية قوله والجواب ان المتردد فيه
ظاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع كما ان التردد في العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي

كونها

كونها في الواقع تلك الاقسام باسرها وكون الوجود
من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على تقدير
التسليم ليس يقينيا بحيث لا يمكن للعقل التشكك فيه اي
تجويز العقل فيه بانه من المعقولات الاولية او موجود
في الخارج وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني
والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى
وتحقيق المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار
اعتقاد الوجود انما يدل على كون مفهوم الوجود
مفهوما واحدا قابلا للاشتراك من تلك الخصوصيات
وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر كما هو
مذهب الاشعري ولا يلزم من وجود تلك الخصوصيات
موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات
منها في الواقع مشترك في ذلك المفهوم الواحد وح
فالسؤال ان فسر بانه يلزم ان يكون الوجود مشتركا
في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك
غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد
عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود

فتدبره

حشي

اي الكلي للوجود سواء اخذ مطلقا
او مخصصا بالذهني او الخارجي موجودا
فرد اطلق فليس اتصاف الوجود
بالوجود الخارجي يقينا
صح

الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود بلا
لا اشتراك بين نقيضه وعيني فالجواب سما والاعتبار
كلها سابق المفهومات العام ومنه يعلم الجواب اذا
اورد على الوجود المطلق اقول الشارح حمل العدم
الخاص على سلب جميع الموجودات عن ماهية مخصوصة
ولذلك حكم بثبوت الواسطة بينه وبين الوجود
الخاص وبانه لا حاجة في الدليل الى الاستغناء بانحلال
مفهوم العدم وقد حمله سيد المحققين على عدم
وجود الوجود الخاص وحكم بانتفاء الواسطة بينه
وبين ذلك الوجود وبالاحتياج الى تلك المقدمة
ونحن نقول لا يخفى على ذي بصيرة انه على تقدير وجود
العدمات يكون كل عدم خاص نقيضا لوجود
خاص فيكون التردد بينهما حاصرا ولا يكون معنى العدم
في سلب الوجود بالكلية وانما يكون كذلك على تقدير
انحلال مفهومه وذلك بين ومن العجب ان الشارح
قد اعترف بذلك في ذيل هذا المبحث في جواب
لا يقال حيث قال على تقدير وجود العدمات

يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه
وان ذلك مبني على كون معنى العدم الخاص هو رفع
الوجود الخاص في رفع الوجود الخاص ويكون التردد
بينهما حاصرا **قوله** ولا يخرج من قولنا الشيء اما الى آخره
عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه
معنى رفع وجود وجود فمعنى قولك الشيء اما
موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص
او سلبه فمعنى العدم الخاص سلب وجود خاص
لا سلب الوجودات باسرها فالحصر عقلي والقسم
السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود اخر او غير
موجود بوجود اصلا فظهر فائدة توسيط مفهوم
العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم ما لا يكون
موجودا اصلا ولا يكون التردد بينه وبين الموجود
بوجود خاص حاصرا بخلاف ما اذا كان العدم
متعددا فان مفهومه رفع وجود خاص
التردد بينه وبين ذلك الوجود حاصرا من غير
ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها

ديد

ا د ا د د وبين الوجود الخاص وسلب الوجودات
مطلقا لاتفاق ما سلب عنه وجود خاص لا يكون
معدوما ولا جواز ان يكون له وجود آخر لا نانقول
على تقدير ان يكون العدم متعددا يكون معنى
العدم سلب وجود وجود كما سبق ولا يكون
معناه سلب الوجودات باسرها فان قيل هذا
الحصر ليس هو الحصر المقصود في هذا المقام فان
الغرض ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه
بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه
بوجود آخر كما لا يخفى قلنا هذا تقرير دليل آخر فلا بد
في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما
وحدة العدم او كون الحصر المقصود وهو الحصر
بين الوجود وسلب الوجود بالكلية فلا اسند لذلك
على من اخذ المقدمة الاولى واقول الآن الشارح المحقق
حمل العدم على ما يبادر في سلب جميع الموجودات
كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم فانه
اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود

يوجد حاشية اقول على هذا المقام ومنه

معين

ذلكيه

معين حتى لو كان موجودا آخر لم يناقض ولذلك
لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود
عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم
معنى ينافي جميع الموجودات ثم هذا المعنى سواء
كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا
بحسب تعدده لا يكون الترديد بينه وبين الوجود
الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج الى اخذ
وحدة العدم ثم قلت استلزامه لوحدة العدم لا بعد
في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ
محصله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات
وانكار ذلك مكابرة بل لو لم يكن هناك وجود مطلق
لم يكن الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا ولا حاجة
في ذلك الى الاستعانة بوحدة العدم فان قلت قد
قال الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لا نسلم
انه على تقدير تعدد العدم يكون لكل وجود خاص
عدم خاص يقابله ولا شك ان ذلك مبني على كون رفع
الوجود الخاص مردود لان المعنى الذي بنا في

ح فان قلت ثبوت هذا المعنى
انما هو على تقدير كون رفع
الوجود المطلق وهو يقتضي
وحدة العدم صح

جميع الموجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت
الواسطة بينهما فح كلامه اضطراب لان اوله مبني على
كون معنى العدم منافيا لجميع الموجودات وآخره
على خلافه قلت الشارح هناك منع لزوم المحذور المذكور
اعني تحقق التناقض بين اكثر من مفهوم مبني على تعدد
تعدد العدم واستند الى انه يتحقق بينا نقضات
كل منها بين امرين فقط وعدم صحة كون الاعدام
المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقائض للموجودات
الخاصة لاستلزامه محذورا آخر لا يضره اذ غرضه
دفع لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقائض للوجودات
الخاصة على ان عدم صحة كونها نقائض لما اناهو
لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول واما نسبه
واما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم
على رفع الوجود سواء كان خاصا او مطلقا وح على
تقدير تعدد العدم يكون التعدد بحسب كل
وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو
حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة بوحدة

كما يظهر بادنى تامل وهذا توجيه كلام الشارح صح

العدم

العدم وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس
بالحقيقة اختصار الدليل بل ترك المقدمة واستعمال
لمقدمة اخرى مكانها كما ظهر من التقرير حيث
اخذ فيه ان المعقول من العدم ازالة ما يجامع
شيئا من الموجودات فلا استدراك في اصل
الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ
تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم ذلك
قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون
تمام الاستدلال بملاحظة وان حذف
في الذكر اعتمادا لظهوره فلا استدراك في التقرير
الاول كيف وعلى هذا التقرير لا يبقى مجال توهم صحة
الحصر بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فائدة فتامل
جدا قوله ويمكن ان يجعل قلت هذا ما ذكره
المحشي حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم
واحد لا يجدي نفعه اصلا لا اصالة ولا معالم
المقصود بضرورة ان رفع المتعدد في الجملة
لم يصح الا ان يضم اليه بطلان الحصر العقلي لان الغنا نقض

لا يتحقق الا بين مفهومين اذا اقول فيه بحث وهو
ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون
احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الآخر
نقيضا له ثم ان العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه
فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم العدم
وليس التنافي هو الا ولا بعينه كما يتوهم لان تصور التنافي
موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه
التفصي عن ذلك ان نقيض العدم اذا كان بمعنى سلب
الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم
نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة السالبة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ
بمعنى ثبوت سلب الوجود حتى يكون في قوة الموجبة
السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم
الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود
الذي هو في قوة الموجبة قوله قيل لا نسلم ان مفهوم

العدم

العدم واحد فقد استدل على تلك المقدمة
بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور
فكان ينبغي ان يستدل ويورد عليه المنع ان قيل المنع
والا فيقال وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى
الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل
خلو الواقع عنها بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان
امتنع ذلك فلا يكون لمعنى مفهومها زائد ذلك على نوع
التناقض بينهما هذا وهناك نظر دقيق وهو ان
يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق امر واحد
فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته الى مفهوم
آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد
مفهوم سلب الوجود الذي هو نقيض الوجود
فممنوع والدليل وهو ان تمايز السلوب بما اضيف
اليها لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص
هو الوجود ولو كان متعددا لم يلزم تعدده لكن
بذواتها بل بالوجودات المضافة اليها الا ان يقال
السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف

سواء كان تلك الخصوصية عين
الذات او جزءها او عارضا لها
بعضها اعتباري ان بعض الاشياء
توهم ان فيه بعضا وردا للتوهم
ان فيه اتحاد وجه السلب
حد بار على توهم ان الخصوصية
معلوم او منضم الى السلب والآخر
ان ما فيه على ما هو الاولى
عدم فطانة منه

تمايز السلوب الا بما اضيف اليها
نافي عدم الشيء فان السلب
المطلق لا في السلب الوجود
سواء اضيف السلب الى غير الوجود
او لا تدبر منه

ظاهر الى معنى اذ لا معنى لسلب المعنى عن د وانما من
دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لعينها او ثبوت غيرها
لها فالسلب الى ان مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف
الى الوجود فهو نقيض الوجود فاتحاده بدل
على العام لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد
باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم تباين السلب
بل وانما بل بالموجودات التي هي مضافة اليها
فتامل قوله والمقصود انه لا يلزم الخ الوجود اشتراكه
بين جميع الموجودات وما ذكر من شمول المقسم
لافراده كاف في اثباته ولا يضر عدم شموله لافراد
الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها
اصلا فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود
مشتركا معنويا بالنسبة الى بعض وجود افراد الجواهر
والاعراض دون وجود البعض الاخر منهما
فيصح تقسيمه الى وجود الواجب ووجود الممكن
ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر مع ان بعض
وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم

قلنا

اتحاده

قلنا هذا لا يصلح توجيها لكلام الشارح فان
تلك الوجودات ليست افرادا لقيد القسم
اعني الممكن بل هي مضافة الى افراد قيد القسم فلا
يدخل في هذا الايراد المتقدمة القائلة بان المقسم
لا بد شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون
قيد القسم اعم من المقسم ثم في شبهة على حيالها
ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو
ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم في التحقق لا بحسب الصدق
حتى يكون المعنى لجواز كون قيد القسم اعم من المقسم
بحسب التحقق فلا يلزم تحقق الوجود الذي هو المقسم
بتمام افراد الممكن فلا يلزم اشتراك الوجود بين
وجوداتها وهي مع ذلك منقوضة بادنى عناية
وهو ان يضم الى التقسيمين قسم وجود الجوهر
ووجود العرض الى اخر فهاهنا يكون الاقتصار على ذكر
القسمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والتوجيه
عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى
وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا كما لا يخفى

عند من له ادنى تامل ولا يرتبك الى انه يكون حين
الجواب الثاني لان الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو
المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان ترك الاحتمالات
البعيدة من ترك الاحتمالات البعيدة الطبايع
المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر اذ الغرض
منه دفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي
يغلب بمزاحمتها العقل في الجزم بما نبه عليه فاعرف هذا
المقام فربما زل فيه الاقدام **قوله** فلان المركب لابد
له من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير
كونها اجزاء عقلية ولم يحصل مفصلا لا يلزم الانتهاء
الى البسيط فان المركب محتاج متنقف ذهنا وخارجا
لا يقال مجرد التركيب يستلزم للعقل ان الانتهاء الى
البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسايط غاية الامر
انه اذا كان موجودا اقتضى البسيط الموجود وان
كان معدوما لم يقتضي وجوده لانا نقول معنى
التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك
الاجزاء العقلية فتلك في الحقيقة اجزاء يحللها فان

المهية

المهية لا يحتاج اليها في الوجود اصلا اما في الخارج فظ
واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها
من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع
له بنفسه لا بوجه من وجوهه نعم يحتاج اليها في النحو
التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني
مطلقا فاذا لم يكن له هذا النحو التفصيلي من الوجود
لم يلزم انتهاؤه الى البسيط اذ لا يحدث في كون
التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام
المقادير الى غير تلك النهاية وسيجيء كذلك تحقيقا
الذي في بحثه تجزي الاجسام **قوله** فلان البسيط
مبدا المركب لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي
مبدا المركب مطلقا الى ان يقوم عليه البرهان
فان العدد الضروري هو المركب لابد له من
اجزاء يتقوم هو بها واما انتهاؤه الى ما ليس
بمركب اصلا فليس بما بين والكثير لابد لها من الاحاد
العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتمال
على احاد اخر وهكذا مثلا الكثرة من افراد

ضع

حد

الاثنان لا بد فيهما من الانسان الواحد ثم الاثنان
الواحد مشتمل على احاد اخرى لا يكون انسانا
ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد ايضا مشتملا
على احاد لا يكون من نوع تلك الاحاد وهلم
الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق
قوله هذا انما يتم الخ الظاهر ان هذا اشارة الى
بطلان التالي فان ما اورده يتوجه الى كلا الدليلين
كما هو مفصلا وتوضيحه قوله فلا دليل على استحالته اذ
لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني لقال فلا يتم هذا
الدليل فانه قوله ان اقتضى العروض الخ لقائل ان
يقول لم لا يجوز ان يقتضي الشخصية بالنسبة الى بعض
الماهيات والجزئية بالنسبة الى اخرى والعروض بالنسبة
الى بعض اخرى فانه ليس واحد منها الا يتصور
فيه اقتضاء الامور المتغايرة والجواب ان هذا
على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف
بالذاتية ضرورة انه لا يكون اولى بالنسبة الى
ما هو ذاتي له فلا يكون متواطئا فظهر انه انما يتصور

فالاظهر ان ذلك وانما ذكر مثل النسبة ...

على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره الشارح
كما فصله بعد قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود
متواطئا لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف
عنه سواء كان متواطئا بالقياس الى افراده او
مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من
اقتضاء الوجود الشخصية الى بعض والجزئية بالنسبة
الى بعض والعروض بالقياس الى آخر ويظهر
الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك لا بما يلوح
التعريض للاقتصار فان الوجود على تقدير التواطؤ
لا يكون نفسا لبعض وجزءا لاخر وعارضا لاخر
سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات
اولا بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل
استدلال المعلل ان الوجود اما ان يقتضي
الدخول او يقتضي العينية او يقتضي العروض
وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى
واخرى بمنعها ومنع الملازمة اعني وجوب

كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان يتنقص
الدخول او الترض او الشدة بالنسبة الى البعض
فلا اشكال اصلا فتامل هذا ولكن يرد عليه اذا كان
الوجود مقتضيا بذاته للاحوال المطلقة كان كل
حصة من حصصه مقتضيا لتلك الاحوال فيكون
وجود الواجب اى الحصة المعينة مثلا صه
عارضا لبعض الماهيات بجز البعضها عينا لبعضها
لاستحالة تخلف مقتضى الذات عنها قوله وانه يرد
ما ذكره الخ اورد التشكيك اما الاقدمية او الاكثرية
او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاولين في
الذاتيات فلا سواء نسبة الكلي الذاتي الى جميع
ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه النقض بالعارض
لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى
ذاته او اقدم بان يكون اتصافه به علة لاتصاف
الآخر به ولا يجري ذلك في الذاتي وهو ظاهر
كيف والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء
الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتمل

بالاولوية او ...

على

شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني
لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون ذلك الشيء
معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول لا يكون الاضعف
والانقص من تلك الماهية لعدم اشتمالهما
بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذات
بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك
ان النقض بالعارض لا يتاتى ههنا ايضا اذ فيه
على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت
اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد
مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد
اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان الفائق
السوادين في نفس ماهية السواد او اجزائها لزم
التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر آخر
عارض لها لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد
بل بما يعرض وهو خلاف المفروض على انا ننقل
الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السواد
ان اما ان يتحدا في الماهية او يختلفا فيها على

الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات
كما في زيد وعمرو والتفاوت في عارضهما خلاف الموجود
والكلام لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر
ان الماهيات المتباينة لا تناسب بعضها الى بعض
بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد
من السواد قلت المراد ان المختلفات بالشدة
والضعف متى كانت في الماهية الجنسية تختلفان
بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف
مستندان الى منوعها والمقول بالتشكيك هو
المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى موضوعها
كالاسود مثلا بالقياس الى الحبشيين وذلك
مفهوم واحد اقول ومعنى كون احد الزنوج
اشد كونه بحيث ينتزع عنه العقل بمعونة الوهم
امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل
حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد
القوي مؤلف من امثال السواد الضعيف
ومعنى الازيد ايضا كونه مثل الحبشية الا انها

الامثال

الامثال المنتزعة من الاشد ليست اجزاء متباينة
في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة عن الازيد
فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او فيهما معا
فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احد
ازيد واشد من الاخر لا بمعنى ان تحقق الجنس
كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد واشد
اذا تقرر ذلك ظهر لك اندفاع الايراد فقد
نعلم وزيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع وجوه
التشكيك وقد مر دليله والكلام ان الاشد والاضعف
مثلا تختلفان بالماهية ودليله ان ذلك الاختلاف
ليس بالشخص فقط وفي كل مرتبة من مراتب
الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد
ذلك فيكون الامتياز بالعوارض او بالذات
حكمه حكم باب الخطابيات التي يحكم باختلافها نوعا
فان الاحتمال قائم والارتفاع مشتبه على قوى الحدس
البصيرة اذا تمهد ذلك فالنقض بالذراع
والذراعين ان اورد في المقام الاول ...

فتدبر

ان جهتا ما بين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك والازيد والانقص

الا اذا ثبت ان مقداريه احدهما ان يجعل للآخر
دون ان يجعل طا المضاد بل احدهما ازيد من الآخر
لا مقدارية كما قال في قاطيغورياس رئيس المشائين
في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه
وكذلك ليس في طبيعته تضعف واشتداد
ولا تنقص وازدياد ولست اعني بهذا ان
كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان
كمية ليست كميتها اشد وازيد في انها كمية لا يكون اخرى
مشاركة لها فلا ثلثة اشد ثلثية من ثلثة ولا اربعة
من اربعة ولا خط اشد خطية في انه ذو بعد
واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى
المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي ثم
قال والفرق بين هذا الاشد والازيد والاشد
والازيد الذي يمتنع كونه في الكمية ان هذا
الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل
وزيادة والاشد والازيد الذي يمتنع
لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل الساب

لا يكون اشد وازيد في انها كمية صح

عليه
واعلم ان الكثير بالاضافة عرض في العدد وكذا القول
في سائر ما يشابه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة
ببطلانه وما نقلنا من الشفاء وان اورد في المقام
الثاني فلا يختص عنه الابان بل يلزم انها يحتمل بالماهية
كما في مراتب الاعداد وهو يخالف ما ذكره في
ابطال مذهب ذيمقراطيس من ان العلة التي
ابا يكون الى اجزاء متساوية في الماهية ذهب في بين
الزيادة والنقصان في الاعداد وبينها في المقا
ويعلم ان الاول يستلزم الاختلاف بالماهية دون
الثاني فليتأمل فان قلت نحن نعلم ان المقدار الزائد
في الذراعين ليس الا زائد من ماهية المقدار
موجودا اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين
او بالقوة كما في الذراعين الذين هما متصل واحد
قلت نعم ذلك ليس الزيادة في ماهية المقدار
فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء
بل في العارض فان كونه على هذا الحد او على
حد آخر شيء آخر عارض لماهية المقدار

هو العدد والكثير بالاضافة صح

دير

بنبغي عارض هو اخر سفينة الى ما هو عليه
اشى بالزيادة او النقصان فليكن بالتوجه
اللائق مع البحر والعائن ينجلي عليك وجه الحق عن
جلباب البيان وينجلي لك صبح الصدق عن افق
العيان ولقد اطنبنا الكلام وبلغ به خبايا
زوايا المقام وعسى ان نأتي عليها في رسالة تحقيق
التشكيك ان شاء الله قوله اعلم ليس المدعى الى قوله
ما لا سبيل اليه عرض هذا القائل بيان حاصل لا ايراد
اشكال فلا يرد ذلك قوله لانا لا نسلم ان التعقل
هو الرجوع الذهني وخلط اذ هو مدفوع ههنا
في طبيعة الاثبات لا المنع قوله وكلام الشيخ صحيح
في خلافه اقول قول القائل كما يفهم من الشيخ ناظر
الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكر
كما لا يخفى على من نظر فيه قوله اقول بعد ان
يتم مقدمتان لا استدلال في ذلك على القائل
لانه قال هذا الدليل لو تم لدل ولو توقف
تمامه على المقدمتين لا يقدح في صحة ما ادعاه

اقول لم

وانا

وانا كان استدلالا كما لو احتاج بعد التمام الى
المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل موقوف
على المقدمتين حتى يكون متصلا للتمام لا استدلالا
عليه كان خلاف الظاهر لا سيما في بعض النسخ بعم
بعد ان يثبت مقدمتان قوله والثانية ان هذا
المورد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع
ما عداه اقول [illegible] يحتمل ان يكون معلوما
لنا ولا نعلم انه معلوم اما على [illegible] اذا تصورنا الا
نسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز به عن جميع
عداه ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان
معلوما وربما لم نعلم ان الشيء المعلوم بوجه الضحك
معلوم لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو
الحيوان الناطق نعم انما يثبت على هذا التقدير العلم
بين تلك الجهة وذلك الوجه فقط واما على الاول
فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه في عما يكون معلوما
بكنهه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم كما اذا تصورنا
الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك

فف

ر

بوجه

في ان الانسان معلوم بالكنه عند من قال الحصول ان ما
الحاصل عند العقل بالكنه هو كنه الانسان غير معلوم
لنا عند تصوره مثلا لجواز ان يكون معلوما والعلم
بعلمنا انه هو فلا يحصل لنا العلم بعنايته بكنه الانسان
هو بنفسه متمثلا في الذهن والمقصود بالوجه ان
لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه لكن بتوجه
به النفس ال[illegible]
بالذات في الاول وفي الثاني تخلفهما بالذات متحدان
اتحادا ما بالعرض وتفصيل ذلك ان اتحاد الشيء بما هو
ذاتي له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق عليه
فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض و
مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدأ الاشتقاق
به حقيقة او اعتبارا ومفهوم الحمل هو مطلق الاتحاد
وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان
الحمل فيهما مختلف فاذا وجد في ضمن الماهية الخارجية
كان ذاتياته موجودة فيه بالذات وعرضياته
موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض

للماهية

للماهية الموجودة ليس هو العارض الوضعي فانه مغاير
له بحسب الماهية والجعل نعم له علاقة وارتباط به فيتصف
بالاتحاد به بوجه ما نظيره اتحاد القطن والثلج
مثلا من حيث عارض البياض وكان وجود
الماهية في الخارج منسوبا الى عرضياته كذلك وجود
عرضياته في الذهن منسوب اليها بالعرض اذا التفت
النفس بها اليها لا لاجلها بحيث ينطبق عليها بعينها
فعاكس في الوجودين اذا اتقنت ذلك علمت بان كلام
الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل متصورين
بالعارض كانت الماهية وكان ينبغي ان يقول اذا لم يكف
تعقل اجزائه الاولية بكنهها كذلك فان الماهية علم الاجزاء
بالاسر **قوله** او معناه ان شيئا ما ثبت له السواد لو
اذا اخذت القضية سالبة لم يكن حكما باجتماع
النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
عليه اذ ذاك في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب
انتفاء صدق العنوان وان اخذت معدولة
فصدق قولنا السواد ليس بموجود معدولة

ممنوع عند الخصم فتأمل قوله كان مناقضا لتلك
القضايا اقول فيه بحث اذ الصادق في نفس الامر
هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا
بل بعد الوجود اذ السواد المعدوم مطلقا
ليس بسواد على ما تقرر ان صدق الموجبة يقتضي
وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا
كان الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد
سواد ما دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود
على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد
وهو لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له
السواد ليس بسواد حين هو سواد وهو ليس عين
قولنا السواد ليس بموجود ولا لازما له وانما يكون
عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق
ذلك ممنوع وبوجه اخر قولنا السواد ليس بموجود
انما يصدق في السواد المعدوم وهو كما ليس موجودا
ليس سوادا وقولنا السواد سواد وانما يصدق
في السواد الموجود وهو كما انه سواد فهو موجود
والجواب ان هذا انما يتأتى على تقدير المغايرة

او على تقدير العينية لا ينافي ان يقال الصادق انما
هو المقصود المقيد بالوجود ويخرج المعدوم
بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بالمغايرة حيث
صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد بل على هذا
التقدير لا فرق بين المطلق والمقيد فلا فرق بين
قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل
سواد فهو سواد ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد
حين هو موجود وبين قولنا كل سواد فهو سواد
ومن ههنا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل
على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة وما قيل في الجواب
ان مآله الى سلب الوجود ان اراد اللازمة فغير
نافع وان اراد الاتحاد فممنوع كيف والوجود بناء
المهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه
لا يقصد سلب الشيء عن نفسه وانما المقصود سلب الوجود
وسمي سلب الشيء عن نفسه مجازا فذلك على تقدير
تسليمه قادح في اصل مقصوده وهو اثبات
التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه

منصوره فقد بر قوله ويمكن ان يجاب الى انه
مراده من الوجود الموجود على طريق المسامحة المشهورة
كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله المصنف في
اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدا الاشتقاق
للماهية مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان
كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي عروض الوجود
لها ولا يلزم استغناؤها في كونها موجودا عن معروضها
كما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب
عينه كما سيجيء انشاء الله ولا شك انه ليس عينه مبدا
الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي
اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للموجود فرد واحد
غني عن العارض لغني قائم بنفسه موجود بمعروض الوجود
له وهو الواجب وسائر الافراد قائم بغيره موجود
قلت نعم يكون الواجب موجودا بنفسه فان كونه
وجودا لا يقتضي كونه موجودا بنفسه كما ذكر سابقا للماهية
في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة
الوجود المطلق والتخصيص ان صدق الحمل قد يكون

المهيات

بسبب

بسبب انضمام الموضوع بمبدا المحمول وقد يكون
لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك
امر زائد مثال الاول حمل الموصوفات ومثال الثاني حمل
الذاتيات او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود
على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل
الثاني من حيث انه لا يقتضي امرا زائدا على خصوصية
ذاته فذاته تعالى موجود بذاته من غير انضمام
الى امر آخر معروض بخلاف غيره من الماهيات
فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة عروض
حصة من الوجود فيصح ان يقال ان ذاته تعالى
فرد من الوجود المطلق ايضا بمعنى انها هو الفرد
الذي اذا اراده العارضية للماهيات يترتب عليه كما انه
فرد من الموجود المطلق ايضا لا امرا مغايرا بل
لذاته وسيجيء تحقيقه انشاء الله تعالى فان الشيء ما لم يثبت
في الخارج اولا الى قوله ان وجود هنا [illegible] هنا ان
[illegible] خارجا اقول فيه بحث اما اولا فالنقض
بانضمام الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة

عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان
المتقدم على الهيولى ذات الصورة واتصاف
الهيولى بها متأخر عن وجودها ولكن فيه نظر
كلي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث
انها صورة ما متقدم على وجودها وهذا الاتصاف
ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها
معينة متأخر عن وجودها فقبل ان الهيولى فتصور
فوجدت ووجدت فتصورت بهذه الصورة
المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص واما
ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية بالوجود
موقوفا على اتصافها قبله بكل الاتصاف بالوجود
دائما في الخارج او في الاذهن وعلى التقديرين يلزم
كونها موجودة مرات غير متناهية [illegible] والجواب
بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية لان الوجود
امر اعتباري لا يجدي لانه لو كان الاتصاف بالوجود
الخارجي في الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك
الوجود وجود آخر فيكون وهذا ايضا تسلسل
[illegible]

في الوجود

في الوجودات الخارجية التي هي امور اعتبارية لا
في الموجودات الخارجية فان قلت الشيء الواحد
لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له
وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد
او في اذهان متعددة فالمحذور وهو تعدد
الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات
وهذا المحذور لا يأتي في الذهني لجواز التعدد
فيه قلت الشيء اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك
انه ليس له في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا
فاذا توقف اتصافه بهذا الحصول الوجودي على اتصافه
بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا
وهو يبطل بالوجدان كما مر او في ذهن آخر
وينقل الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا
في مدرك واحد بوجودات غير متناهية او في
مدارك غير متناهية بوجودات غير متناهية
والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشيء اذا وجد
في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك

الى ذكر الا وجود واحد وهذا ان لم يكن
اجلى من عدمه فنقول الوجود الخارجي للشي
الواحد فليس باخفى منه وما كنا نسلم ان يكون
في الوجود افراد غير متناهية ورد بامتناع بطلانها
ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان
بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا حصل وجود
الذهني بالعلم الانطباعي كما في بطلانه ترتب الصور
الادراكية فانهم لا يتاتى اذا انجر الكلام الا
بالوجود المطلق لم يمش هذا الجواب ولا يمكن ان
قبل اتصافه الماهية بالوجود المطلق اتصافها به
لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على
اتصافه به في ضمن فرد آخر والتحقيق بناء على ما سبق
من تحقيق الاتصاف انه ليس في الخارج مثلا الا
المهية من دون ان يكون هناك امر مسمى بالوجود
ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع ذلك الامر ويصفه
به ومصداق هذا الحكم ومطابقه هو عين تلك

الهوية

الهوية العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية
ويحكم بان الانسان ثابت له مع ان مصداق
الحكم ومطابقه ليس الا ذات زيد وقس عليه الوجود
في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذا
من ان كليهما ينتزع من الذات قلت ملاحظة الذات
كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد
فيها من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته
او تأثيره الى غير ذلك قوله فيجب ان يخص الدعوى
بالكلية اقول على تقدير انحصار الوجود في الخارجي
لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم
وفيه نظر اذ اذا كان ثبوت الحقيقية لما في الذهن
فالمهية من تلك الحقيقية لا يكون الا في الذهن ضرورة
فاثبت لما من تلك الحقيقية لا يوجد عليها الا في الذهن
والتمثيل بالحركة غير مطابق لان الاعراض التي توصف
الحركيات في الخارج لا تخصها من حيث انها حركية
ولو كانت عارضة لها من حيث الحركية لم يكن
عوارض خارجية والنقض بعدم الاعراض

ثبات

لهما لا غير واردة لان الجسم لا بشرط البياض
ولا بشرط السواد موجود في الخارج بوجود مغاير
لوجود البياض والسواد سابق عليه وجودها
بخلاف ما نحن فيه فان المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجود الوجود
لها فان قلت المهية لا بشرط الوجود والعدم موجود
في الخارج بناء على ما قررته من قيام الوجود بالمهية
من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود
فليس لها في الخارج وجود مغاير لذلك الوجود وقيام
يزيد الوجود عليها في الخارج وعلى هذا فتوجيه
كلام هذا القائل ان تلك الحقيقة لا تثبت لها الا
في الذهن مع قطع النظر عن عارضية المسمى بالوجود فلا
يزيد عليها الا في الذهن قوله بل قيامه بالحقيقة
هي وهذه الحقيقة انما تثبت لها في العقل اقول
قد علمت انه ممنوع فان الجسم لا بشرط البياض
ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود
البياض نفسه في تلك المرتبة السابقة متصف

بتلك

بتلك الحقيقة واما المهية من حيث هي فلا يوجد
في الخارج الا بالوجود العارض فهو من تلك الحقيقة
موجود في الخارج فلا يثبت لها من تلك الحقيقة حقيقة
كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت الجسم
في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا
لا ابيض قلت هو في الخارج ابيض بعد حصول البياض
فيه ولكنه في مرتبة وجوده السابق على البياض لا ابيض
ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل
لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب
مرتبة من المراتب فان الامور التي ليس بينها علاقة
التقدم والتأخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر
وجود ولا عدم وتحقيق المقام ان حيثية الاطلاق
عن العارض انما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك
العارض وليس للماهية في الخارج مرتبة سابقة على
وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة
اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الاطلاق
عن الوجود والعدم ثابتا لها في الخارج بخلاف حيثية

الاطلاق عن مثل البياض علينا مل **قوله** لا شبهة
في تقرر الوجود الخارجي بديهي وما ذكروه بنفسه يدل
عليه انه ان اريد بالاثار والاحكام في قولهم الوجود
الخارجي ما هو مبدأ الاثار ومصدر الاحكام الاثار
والاحكام الخارجية لم يتم الدور والاعم دخل فيه الوجود
الذهني فانه ايضا مبدأ الاثار والاحكام الذهنية
كالمعقولات الثانية ولا يحتاج الى الجواب بان الاثار الخارجية
ما يترتب على الماهية في الخارج بعنوان استساعها لما لا الخارجي
الذهني ولا نعتبر فيه الوجود الخارجي فلا دور على ما
في هذا الجواب من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى
ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود الذهني لا يصلح
مبدأ للاثار في الخارج فان عدم كون الماهية الموجودة
في الذهن فاعلا مطلقا ممنوع وقد مر جوابان وجود
الغاية في الذهن علة غائية لفاعلية الفاعل مع
فاعلية الفاعل لامر موجود في الخارج محال فيجب
ان يخص الدعوى بالكلية الخ اقول على تقدير
انحصار الوجود في الخارجي لا يلزم كذب الحقيقية

الكلية

الكلية فان معناها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب
نفس الامر على هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية
جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معنا
الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية
لكان كما ذكروه لكن ليس كذلك على انه لو كان لما
لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والحق
ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية لم يتحقق هذا
القسم من القضية يعني انه لا يكون لاعتباره فائدة
فيمتنع هذا القسم بالكلية كأنه لا يتحقق قضية
يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما هو
كونا ثابتا من الوجود كالوجود اللفظي مثلا اذ
ليس لاعتبارها فائدة والله اعلم **قوله** احترزوا
بذلك عن الموجبة السالبة المحمول اقول المتأخرون
اعتبروا قضية يسمونها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها
لا تقتضي وجود الموضوع وانما تساوي السالبة
وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة

انا في السالبة فسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة
السالبة المحمول يوجب ويحمل ذلك السلب عليه فيكون
معنى السالبة ج ليس ب ومعنى سالبة المحمول ج
ب ايست وسواء عدم افتقارها وجود الموضوع
وسا وانها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج
صدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه
اعني ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق السالبة هف
واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب
ب عنه لا محالة واكثر ما المص بعد التنزل فقال
اذا نقل السلب عن الربط فهو بمعنى العدول سواء
كان لفظ ليس مؤلفا مع غيره او لفظ لا مركبا
بغيره لان بجميع ذلك المؤلف والمركب بمنزلة
معنى يحكم به لان القضية لا يمكن ان يحمل على موضوع
حملا هو هو فيكون معنا وكل شيء ثبات عليه على
المو... فذلك الشيء الذي يحكم عليه بانه ليس ب او لا ب
او باي عبارة شئت فان جعل في المحمول بمعنى
السلب حتى يسلب شيئا عن شيء فقد قصد المحمول

الوجه

وجد

وجد فقضية واشتمع عن ان يكون محمولا واما حال
الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر عند الكل
واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر وقد اجيب
عنه بان المحمول فيها هو مضمون السالبة كانه قيل لك زيد
بره بنابع ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا حد
الفرق بينها وبين المعدولة لان في السالبة المحمول من
المنفصل اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدول
فان معنى المعدولة مثلا زيد نابينا است ومعنى
سالبة المحمول زيد بينا نيست اقول هذا
الجواب لا يجدي نفعا لان المعتبر في المعدولة
كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد
زائد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا منه لزم
كونها معدولة سواء كان منفصلا او متصلا وما قيل
من ان حرف السلب ليس فيها جزءا من المحمول بناء على
ما ذكر في تفسيره وما حاصله من انا نرجع من
المحمول بناء على ذكره في تفسيره ونحمل ذلك السلب عليه
وان اصطلح احد على انها ليست معدولة لاعتبار

ليس

له

فيد لا بد فيها ملاحظة في ذلك لكن المقصود
من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي
السالبة وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء
وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت في عدم
بالاجمال والتفصيل لا يوثر في ذلك اذ ذلك التفاوت
انما هو في الملاحظة لا بانها في نفس المعنى ولا يقتضي صدق
احدهما بحيث يكذب الاخرى بل نقول المقدمة
القايلة بان ثبوت شيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية
لا يستثني العقل منها شيا من المفهومات كيف لا والمعدوم
المطلق ليس شيا اصلا والمحمول الذي يغايره لا محالة شيء
ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل
موضوع للايجاب فهو موجود اما في الاعيان
واما في الذهن وانما اوجبنا ان يكون الموضوع
في القضايا الايجابية المعدولة موجودا الا ان
نفس قولنا فولنا غير عادل يقتضي ذلك وهكذا لان
الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع
الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود

فقد

فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي
ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا بد لذلك
على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع
بيان ذلك انه لا دخل المحمول بان على ان جميع المفهومات
موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح
ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده
في نفس الامر فاذا صدقت السالبة صدقت الموجبة
التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المذكور آنفا ونفس
ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع
كما توهمه بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك
الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات
مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انا نصدق
اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس
الامر فاذا قلت كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام
فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق
بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع وحده

بنقض كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويين
وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو
مذهب القدماء فهذا هو الذي حداهم على اعتبار
الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع
فان القضية المذكورة صادقة حقيقية على مأخذ كون المجهول
المطلق اعني كل ما لو وجد لكان شيئا من الاشياء فهو بحيث
لو وجد لكان لا ممكنا وبذلك يندفع النقوض كلها
على المذهب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية
للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع
وعدم اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا الاقتضاء
وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا
صدقت السالبة على هذا الفرض دون الموجبة وذلك
لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع
النقوض الى استثناء شيء من الموجبة عن الحكم باقتضائها
وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا
التحقيق فانه بذلك حقيق قوله اذ لا يتصور ان يكون
محل الموجبة الا فرد يجوز ان يكون ثابتا للشيء وجودا

كلاما

كلاما ذهنيا لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار
المطلوبة منه والآخر يحدد وجوده الخارجي في ترتب
الآثار كما قرره صاحب هذا الجواب قدس سره في العلم
فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به تحدد وجوده
في ترتب الآثار فلا يمتنع على معتقده شيء مما ذكر من لوازم
الماهية وتفصيل هذا المنع ان الزوجية ينتزعها الذهن
من الاربعة مثلا فاذا حصل الاربعة في الذهن وانتزع
منها الزوجية فللزوجية ثبوت للنفس يعني انها حاصلة
فيها قائمة بها بحسب خصوص وجودها الذهني ولها
ثبوت ذهني آخر بمعنى انها في الذهن منتزعة عن الاربعة
ومنشأ الاتصاف هو الثبوت الثاني دون الاول فليتدبر
قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ اقول من قبل جوا
بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيته
ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قيد لو وجدت
في الخارج وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا
وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في الموضوع
لا ما يكون في موضوع اذا وجد في الخارج كل ذلك

مصرح به في كتب الشيخ وعلى هذا ما ذكره لا يصلح توجيها
لكلامه قوله اذ المراد بالجوهر الى على ما حققه من ان
ذلك الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذ لا وجود
في الخارج فانه حال كونه موجودا في الذهن ايضا
ليس في موضوع ضرورة ان المراد بالموضوع في التعريف
موضوع عنه وهو ليس موجودا في موضوعه بناء على ما حققه
لان النفس ليس موضوعا عنه لانه ليس قائما به كما
صرح به وانما موجودا له وهو الامر القائم في الخارج
ممنوع نعم اتصاف النفس في الخارج مسلم ولا يلزم منه
وجوده فيه كما لا يخفى قوله يشكل الى انه لا يجوز
ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه
الامور الذهنية بالامور العينية نظرا كما ان
المحققين كالمصنف على ان العدد امر اعتباري
مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة
تنبه لما ذكره في محله قوله وعلى هذا التحقيق نقول
الى اخره هذا القائم بالذهن ان كان مشاركا
للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فيه

بعينه

بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه في الماهية
فالاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما
علم انسداده عنه قطعا والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان
ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا فان قيل القائل
بالشبح والمثال لا يقول بحصول الماهية بنفسها في الذهن
الا على طريقة المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى
البرهان فافترقنا قلنا فلا بد من اثبات وجود امر
اخر مشارك بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد
فانا لا نسلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن ملبسة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث
بدون تلك العوارض على ان ما ذكره نحوه اثبات مذهب
ثالث فلا بد من اثباته بالدليل فكيف يندفع به الاشكال
عن القائلين بوجود الاشياء انفسها مع انهم لا يقولون
بوجود الاشباح اصلا فافهم قوله اقول وفيه بحث
اقول لا نقض بوان الحركة يستلزم ان يكون المتحرك في كل
ان يفرض في حد من الحدود التي فيها الحركة لا يكون له
قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة

بالعرض كما صرح به الفارابي ومعنى لا بالفعل والا لزم
تعاقب الآنات وكون الامور الغير المتناهية
الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع
الحركة في الوجود لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون
المتحرك باقيا بالفعل وبمثل هذا يظهر انه لا يمكن المسمى
للحركة في الصورة واما جواز تبدل الوجود على نحو
تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل التدريج فليس
الكلام هاهنا في نفيه بل المطلوب هاهنا نفي الحركة فيه كما صرح
به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من
هذا ان لا يكون للمتحرك الا بين مكان بالفعل ولا
للمتحرك الكمي كم بالفعل وهو باطل بالضرورة قلت
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين
تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين طرفيه العرض
مخصوصة العقل والتعدد الضروري هو ان الجسم
لا يخلو عن تلك الاعراض والتوسط فيها واما انه لا يخلو
عن تلك افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا امر هنا
بل البرهان انما يقتضي خلافه قال الشيخ في الشفاء بعد

ما

بعد ما حقق لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون
له صورة هي بها بالفعل ويكون جوهرا موجودا
بالفعل فان كان هو الجوهر كان قبل انه حاصل
موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان
جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر
الاول الى الجوهر الوسط وتجدد جوهران والكلام
فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه والحاصل
مثل هذا على حركة الاستحالة لان الهيولى مختلفة
في قواها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا حدثت
حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي
بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض
التي تتوسط بين كيفيتين فانها تستقر عنها في قيام الموضوع
بالفعل قوله فانه ليس شرا من حيث انه لا يجوز ان
يكون شريته القطع مثلا من حيث انه عدمي وهو
امر وجودي لا بد لنفيه من دليل فاذا لم يثبت في مادة
القطع لم يثبت الكلية فظهر لا يقال لو كان شريته لا لم
يكن القطع الغير المؤلم كحد او نحوه غير شر لانا

نقول لا ندعي انحصار شر منه في ذلك فلا يلزم ما ذكر ثم
بل نقول الالم شر لذاته لا بد لنفيه من دليل فان قيل شر
الالم لا لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا للمنافي
فيرجع الى السلب قلنا شريته لكونه ادراكا للمنافي وهو
امر ثبوتي مشتمل على امر عدمي وذلك الامر الثبوتي الى الالم
شر لذاته وان كان مشتملا ايضا شرا فانه لا يخلو ان يتوقف
الانفصال اللازم للتقطع مثلا شر سواء ادرك او لم يدرك
ثم الالم المترتب عليه شر آخر وهو امر آخر ليس لا يمكنه
عاقلا حتى لو كان التفرق بدون الالم الآخر لم يكن هذا
الشر الآخر والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشر هو
العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات
هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لكونه
في الحقيقة الا في شر واحد هو صفة للعدم لكان
ويلتبس المتغير بالواسطة كما شأن الاتصاف
بالعرض فهو وارد فافهم قوله ويرد عليه ان هذه
المقدمة [illegible] لحله اراد بالضد الآخر موقوفة فلا
مناقشة هنا على المنع نعم يرد ان الضد انما يتحد

يعرض الضد من حيثية واحدة والوجود
لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات
ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو
معدوم لا يقال كل معقول لا بد ان يكون موجودا اما في الذهن
او في الخارج فلا يتصف شيء من المعقولات بتضاده
اصلا والا اجتمع الضدان لانا نقول بعد تسليم
ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم
ان لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون
عارضا للشيء مما فيه ففيه ما فيه قوله واستدل
على نفي التماثل الا يمكن ان يستدل عليه بان المثل لا بد ان يعرض
يعرض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات
فلا يكون له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول
قوله لانا نعلم قطعا له ان يمنع هذه المقدمة ويقول
مرادنا بالتعقل المدرك تماثيل المبادي العالية [illegible]
نعتقد [illegible] بما لا يتحقق شيء بحقيقته من الاشياء ويتحقق بماهيته
التحقق فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما
يدرك لعل هذا بديهية الوهم كما زعم قوم انا نعلم

هن

انحاء

قطعا ان طوفان نوح متقدم على بعثة موسى ولو لم يكن
فلك ولا حركته ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل
البرهان على خلافه فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج لو فرض
له بعد التقدير اعني المنع السابق منع قوله فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وانما يلزم لو لم يكن التقدير المذكور
محالا اذ لو كان محالا لجاز ان يكون ثبوته على ذلك
التقدير في الخارج المذكور لان المحال قد يستلزم نقيضه
كما ان عدم الزمان سابقا او لاحقا يستلزم وجوده
كما بين موضعه في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم
وجود الزمان كما قرر في موضعه واذا اريد بالتقدم
المذكور ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته
تامل قوله للغيب الخارجية المراد بالخارج ههنا
الخارج عن شعور المدرك ولا يلزم نفي وجوده عن جميع
القوى المدركة قوله لان كل واحد من العقلاء
هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه
بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع

وله م

بتلك ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وقيل كون الزمان
مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد يقسم الزمان
الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك
الى غير ذلك من المطالب التي لا يخفى شناعتها على
خائض في تيار بحار الحكمة مع انه لم يتصور العقل
الفعال الخ لانا نمنع ذلك ونقول بل تصور العقل
الفعال بهذا الوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق
الصوادق وان لم يتصوره بخصوصية كونه عقلا ومحلا
لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على المتصور
بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما
في اثبات النفس والزمان وغيرها من المطالب
الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق
هذا التقابل الخ فيه تامل لانه قد فسر الخارج بالنسبة
التي يحكم العقل بين الطرفين بالضرورة او البرهان
من غير النظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة
الحكمية الذهنية مطلقا خارج بهذا المعنى وان اعتبر
بالاعتبار ولا مناقشة في تفسير الخارج بهذا المعنى اللهم

قوله م

الايقال انه خلاف المتبادر من اللفظ بل خلاف
الظاهر المنافي لما انتهم ولعله اراد انه لا يكون للقوة تأ
مطلقا ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج
من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والحق
انه لا محذور فيه فانهم قوله مع انهم يتركون في تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء الخ اقول يريد ما سيقول ان
المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد في الذهن
او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله
بالمطابقة او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا
ان يصح الحكاية عنه بها وذلك بان يكون ذلك
الامر بحيث هذا النحو من الوجود مبدأ لانتزاع
تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج
اصلا وسيأتيك لهذا زيادة تفصيل قوله لثبت
ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله والا ينتفي
اي ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب ينتفي الب عن ب
بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء
ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء الب عنه لجواز

ان يكون

ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره
وهو ب كما في الوجود وغيره من المحمولات التي هي غير
موجودة في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت
ب ثبوت ثبوته له ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت
ب بهذا المعنى مستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا
انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى
لكون ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى
وتوضيحه انه لو ثبت الب كان ب ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وذلك مستلزم ثبوت ثبوت ب اليه لا في نفسه
اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة
الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية مستلزم ثبوت
موضوع هذه القضية الذي هو الثبوت فيكون
الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى
فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة
الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات
الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات

لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه
ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب
ثابتا فاندفع الشك وعلم منه انه يمكن ان يجاب عن اول
الامر ثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى
ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء
على ان صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع
في نفسه واذا لم يكن ثابتا لب لم يكن ب ثابتا اذ لا
معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة
الثانية قوله وذلك حكم الى قدر الجواب عنه فان قيل
بلزوم التسلسل في الصور الذهنية ولا ان نقول
بانها حاصلة في بعض المدارك العالية مطرح الاكابر
قوله ولا مخلص الا بالتشبث الى اول وحينئذ
يشكل اثبات الوجود الذهني مع انا نعلم قطعا
ان للموضوع اتصافا بهذا المحمول في المشتقات مثبتات
باحد الوجود سواء كان بنفسه او بكونه
عنه فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت الكلي
في الكواذب والصوادق والكواذب مشترك

ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت وهكذا لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب في نفسه

منه

في اصل

في اصل الثبوت الذهني فلا بد للصادق من ثبوت
آخر وحيث لا يكون في الخارج فلا بد من نحو آخر
من الثبوت وتمام القول فيه يقتضي بسطا في تحقيق نفس
الامر فان ما ذكره غير تام كما لا يخفى قوله وما فضل
الى اقول على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي
اعتبرت في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه
اللهم الا ان يرجع الى ما نقل عن بعض المحققين
ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل
انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك
الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق محال
بالضرورة فكون ما صدق عليه الموضوع محمولا لا يستلزم
وجوده كيف لا والمعدوم المطلق ليس هو هو
ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين
نفعا فان ثبوت لازم قطعا ثم لو نوقش في تقدم هذا
الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته له لم يبعد لكن
لا تعلق له بهذا الوجه وهو التخلص عن الاشكال الذي
استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين

النفي اما الفساد الاخرى المعقد منها فليس فيهما مخلص
عن الايراد المذكور الذي يحصل القدح في صحة المعقد منهما
بالتسلسل منها التحليل الفساد الاول بل فيهما تسليم لكن ذلك
الايراد فليحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم التسلسل
في الامور العينية الا بذلك وح يكون من تتمة السؤال
فليتامل **قوله** وعلى اعتبار الوجود الذهني قد علمت
ان الوجود الذهني لا ثم من هذا المنع ايضا
قوله يعني ان القدرة ثابتة الى آخره فان قلت هذا
الاشكال مشترك الورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لا ثبوت
في الذات ولا وجود للاتصاف عند غيرهم ايضا فلا
وجه للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا هذا بعينه وارد
عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف ممتنع
الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت
له اصلا فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي نحوا
من الثبوت وما عند غيرهم فهو وان كان ممتنع
الوجود في الخارج فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق
التاثير به فظهر ان مراد المصنف بقوله وانتفاء الاتصاف

بانه بل الثبوت كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى هذا
يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي
محض بمعنى انه لا ثبوت له في نفسه وذلك قد يكون
لا ثبوت لنفي وانت تعلم ما فيه فان دليلهم يعطي كون
ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل **قوله** قلنا تاثير
القدرة اذ الماهية متصفة في الذهن بالوجود
في الخارج فالخارج ظرف للوجود للاتصاف كما حققه
افضل المحققين في حاشية التجريد وغيره فلا ورود
لهذا السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره
ان لا يكون التاثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حقيقة
اخرى فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحقيقة
على انا ننقل الكلام الى تلك الحقيقة فان الاتصاف بتلك
الحقيقة ليس في الخارج والا لكان متاخرا عن الوجود
فيكون في الذهن لا محالة **قوله** بل نقول لو اثبات
القدرة الى يمكن ان يقال دليل اثبات القدرة
للمستدل على الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف
قاعدتهم **قوله** هل يمكن ان يقال الى اخره

لانه كما يمتنع تأثير القادر يمتنع تأثير الموجب ايضا كما
تقرر في الشرح فان ازلية الذات انما تنافي تأثير
القادر لا تأثير الموجب اذ اثر الموجب يجوز ان
يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار
ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادة قديمة
مستمرة متعلقة بوجوده ازلا مستمرا ويكون تقدم
القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا لا زمانيا اللهم
الا ان يقال هذا الزامي لهم لانهم لا يجوزون تأثير
القدرة في الازلي قوله ويكفي الاعتذار الخ كانه قال
بعد الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل
لبداهته ليس بشيء بل هذا باعتبار الخ انت تعلم
ان الشيء في هذا على ما فسره بالبسيط السلب داخلا
في مفهومه وانما خرج عنه السالبة المحمول فقط على رايهم
دون المعدولة فاعتبارية الامكان لا تقدح
في ثبوته بهذا المعنى فلا يصلح المذكور في معرض السند
المستند به فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي
ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه

الا

الا ثبوت الموصوف فيه ويوهم بانها صفة موجودة
لا موجودة ولا معدومة ومنه لبس لقولهم موجودة
ثابتة احترز به لا يحصل به وكذا ان صفات الموجود
معدومة عندهم فيجيء بقولهم ولا معدومة اذكر
للكشف واللبس قوله لانا نقول لا نم ان قولنا الوجود
موجود يتضمن الخ لنا لا ان نقول اذا كان معنى الوجود
ذو الوجود كما عرفت به فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتباها فالاولى ان
يقال معنى الوجود محال يصح للعقل تحليله الى ذلك
المعنى في بعض الصور فلا نم صحة التحليل في جميع
الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء
لنفسه قوله قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه
هو الخ اقول هذا ايضا غير ممتنع على اطلاقه فان
مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال قبيل
هذا ان الجزئي والتشخص والمفهوم الى غير ذلك
لا يصدق على انفسها اذا لم يصدق ما على انفسها
صدق نقائضها عليها مثل الجزئي ليس بجزئي واللاممكن

مفهوم ولكن ان الممتنع اتصاف الشئ بالنقيضين
لا اتصاف الشئ بنقيضه فتامل فان كل صفة الى آخره
ما ذكره اتصاف الشئ بما يصدق عليه نقيضه ولا يلزم
منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف
بما يصدق عليه النقيض الاتصاف بالنقيض للزم كون
الجسم المتحرك لانه كالاتصاف بالشكل وهو اللاحركة فانه
متصف بالشكل مثلا وهو فرد من اللاحركة فالصواب
ان يقال بل هو دافع فان السواد مثلا ليس بأسود
والعلم ليس بعالم والجواب واحد والحركة ليس بمتحرك الى غير
ذلك من الامثلة وتفصيله ان المقصود من اتصاف
الشئ بنقيضه اشتقاقا ان يكون دفعه بالمعنى المصدري
محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما
فانه متصف بسلب الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر
ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا القبيل
بل هو اتصاف اشتقاقي بما سلب عنه الجسم والخصم
لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور
الاتصاف فيلزم على تقديره مدعاه ايضا وهو

كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة
ان سلب الوجود والعدم وصفا للوجود و
العدم وصفا للوجود مغايرة له فتامل ولا تخبط
قوله فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم
اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او العكس
بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض
لجريان دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون بوجوب
قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض اذ بذلك
يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير
كونهما حالين من قيام احدهما بالآخر فهم لا يقولون
امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا فيكون ايضا منع
استحالة قيام العرض بالحال وبالعكس فلا يتم النقض
واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض
في قيام الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا
لذلك الدليل بهم معترفون بقيام الحال بالحال
لانا نقول انا وجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها
على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك

صرحوا بان الحالين اللتين هما جزء السواد الموجود
قايمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما قايما
بالاخر نعم لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالاخر
منهما لا يكون حالا اذ الحال صفة قايمة بموجود فيهم
ما جوزوا قيام الحال بالحال لانا نقول انما اوجبوا قيام
اجزاء الماهية لكن ينبغي ان يقال بما يقولون امتناع
قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع
قيام العرض بالعرض لكن ذلك لا يصح لانه مكابرة
فالاظهر في جواب النقض ان يقال على تقدير
كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما بالاخر
فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما هو فلا يلزم
قيام الصفة بالصفة اصلا قوله فان الحال لما كانت
واسطة الخ اقول لا يخفى انه على تقدير تركبه من الحصص
يكون معدوما لا محالة وانعى حد العدم وجوده
ان انتفاء الكل بانتفاء جزئه من اجلى البديهيات
واما نحو توهم كون الحال متوسطا للوجود فلانهم
يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني

فتركب

فتركب الموجود من الاحوال عندهم في الثبوت
بمنزلة تركب الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة
فيه فان التركب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها
كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن
لا في الخارج واما نحو توهم تقوم الحال بالمعدوم
فيلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية
الشناعة فالجواب ان يلتزم تلك المكابرة الفاحشة
فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم
لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود
منه في الثبوت على ما زعمتم لا يقال المعدوم عندهم
هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا يجوزون تركب
الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض عين
عارض بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما
يستقل بالمفهومية على ما صرح به العلامة الشريف
قدس سره فيدخل فيه السواد كما صرح الشارح
الاصفهاني به قلنا لعلهم يجعلون الحال لكونها عارضة
عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب

منها متصفا باحد الوصفين كما في الاجزاء العادمة
عن الصفات التي تتبع التركيب واضدادها
بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز
تركيب الموجود والحال منه لسراية عدم الجزء
الى الكل وهذا كان الاجزاء الشفافة قد يصير
بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير
الاسود بجزء الابيض والشفاف او كالهيولى
الخالية عن المقدار الصغير والكبير يصير جزءا
لكبير والصغير والمقدار بمقدار معين منها
لا يصير جزء الا صغر ولا الحال الى غير ذلك من
الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم
بل ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من العقلاء
مع عدم تصريحهم به وعدم استلزام تصريحاتهم
اياه مستبعد جدا فان قلت لا شاعة
في القول تركيب الحال من المعدوم بحسب
الثبوت كما في تركيب الموجود من الحال
بحسبه قلت ليس مبنى كلام الشارح على

نصريحهم

ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى
الفرق بينه وبين التركيب بحسب الوجود
ولم يتعرض بذلك اصلا بل بناء كلامه على ان
الحال قد جاوز العدم ولم يبلغ الوجود
فيرد عليه ان المركب من المعدوم وغير
مجاوز ومن ثمة قال ولذلك جوزوا ا
يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان
يكون المعدوم مقوما له ولا يخفى انه
لو كان بناء كلامه على الفرق بين التركيبين
لم يتمش نفي تقويم الحال للموجود بين تقويم
المعدوم له فحاصل كلام الشارح ان الواسطة
يجوز تقومها بالمعدوم لكونها لم يبلغ حد الوجود
وان جاوز العدم فلا يجب تقومها بالمعد
مطلقا عن كونها واسطة وحاصل المناقشة ان
هذا يخرجه عن كونه واسطة فان قال ان
هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجه
عن الواسطة ظهر انهدام كلامه اذ ح

ن

وم

لا فرق بين مفهوم الموجود بالحال ومفهومه
بالمعدوم بل على هذا يكون معدا الفرق
على التخيل الذي ذكرناه وتطابق فتأمل **قوله**
اي غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث
هو هو مع قطع النظر عنه اه اقول العدم المطلق
بهذا المعنى صح في نفسه للاضافة الى الوجود
وغيره من المفهومات ولو بحسب المفهوم
فلا يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن
الشارح لمثل ذلك وتكلم في دفعه في ذيل هذا
البحث وسنتكلم عليه ان شاء الله بل البديهة
تشهد بخلافه اقول ما ذكره ظاهر في الوجود
جدا واما في العدم فلبس في تلك المرتبة ثم
ان ههنا شيئين احدهما ان السلب لا يمكن
تصوره غير مقيد بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره
الا مضافا الى الوجود والثاني اخص من الاول
كما لا يخفى **قوله** اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود اه قلت تقييده في نفسه

بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العمى المطلق
مثلا وشبهه ان يكون العدم في اصل وضعه
مطلق الرفع لكن اشتهر في رفع الوجود
والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة
واما ثانيا فلانه اه اقول هب ان الرفع مطلقا يمكن
تصوره بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس
من بلاء الوجود بل المقابل له هو سلب الوجود وذلك
لا يمكن تصوره بدون الوجود **قوله** قلنا المراد اه
اقول الظاهر ان المراد بقوله وعدم مثله عدم
مضاف الى مهية من المهيات كما ان اطلاق الوجود
بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم ههنا
رفع الوجود فقط كما علمت وح يندفع السؤال
فانه غلط نشأ من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة
على المعنى الذي يقابل الوجود المطلق وهو الرفع
وتارة على ما يصدق على رفع وجود بعينه كالرفع
قوله والظاهر انه يقابل العدم والملكة قلت بل الظاهر
يقابل السلب والايجاب فان معنى العدم رفع الوجود

من غير اعتبار امر اخر معه قوله لا شك ان جميع
المهيات قابل للوجود والمراد به امر من الخارجي
قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان تلك
القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا وليس
معنى قولنا انه معدوم انه مسلوب عنه الوجود
وقابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن
قبوله ولا قبوله وهي معتبرة في مفهوم عدم الملكة
الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار ولو اقتضى
ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لا يقتضي
كون العدم المطلق ايضا كذلك فان قلت العدم
المطلق غير منسوب الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق
انه منسوب الى موضوع قابل للوجود بخلاف المقيد
على ما اعتبر فانه منسوب الى مهية ما وهو قابل للوجود
فظهر الفرق وهذا مبني على ما سبق من ان تقابل
والايجاب يوجد في المفردات فان مفهوم
العمى اذا اعتبر في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر
فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان

فلا بد ان يتحقق في العدم والملكة والا لم ينحصر
التقابل في الاربعة وح فلا يكون الفرق بين السلب
والايجاب والعدم والملكة الا باعتبار الاستعداد
في العدم دون السلب فان معنى العمى سلب البصر
بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفا بخلاف
سلب البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة
ولا يكون الفرق بان العدم والملكة انما يتحقق في القضية
التي موضوعها القابل للامر الوجودي بخلاف
السلب والايجاب كيف ذلك يستلزم ان لا يكون
بعضا للمفهومات كالامور الشاملة سلب
باعتبار العقد لكون جميع المفهومات قابلة
لها ولا عداها سلب باعتباره في نفسه وباعتبار
العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم
كون مفهومهما رفع الامر الوجودي لا صدق
رفعه عليه وعلى تقدير تسليم ذلك الصدق فابد
ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبتها لتأييد ما تمهد
في هذا البحث اذ لا يخفى على من له ادنى مسكة

ان المعتبر في تقابل السلب والايجاب بل العدم
والملكة ايضا كون مفهوم احدهما رفع الاخر
لا صدق رفع الاخر عليه وذلك مع انه بين بادني
توجه ظاهر من كلام القوم ايضا في بحث التقابل
وفي بعض النسخ ههنا بدل قوله ولا شك ان جميع
المهيات الى اخر هذه العبارة والظاهر ان العقل
اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى مهية بجعله كمهية
الممكن لا الى مهية الممتنع هذا وانت علمت حالة
مما ذكرنا ما لم يحصل له لان العقل ينسب الوجود
الى مهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون
جميع الاعدام عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان
الوجود المتوهد على تصوره هو الوجود المقيس
الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او
ذهنيا فلا يلائم قوله انما ينسبه الى مهية يجعله
كمهية الممكن لا الى مهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان
يقال هذا المثال مخصوص بالوجود الخارجي
او الذهني ودفع المنع بالنظر الى هذه المادة

فقط فتدبر ولعله غير هذه النسخة الى
النسخة الاولى والانصاف ان كلام هذا الحبر الامام
مختلط في هذا المقام وقد سمعت من بعض الاعزة
انه كتب تلك الحاشية حين تدريسه الشرح
كان ينبه لبعض ما فيه في اثناء درسه ويغيره ولم يرد
بعد ذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من مارس
واجاد قوله او لا يكون العارض بتمامه عارضا
اقول فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون
اجزاء العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك
العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة
للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست
عارضة له بل لكل جزء وان اريد انه يجب ان يكون
اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه
فلقائل ان يقول يلزم كون الوجود عارضا
لجزئه وهلم جرا ويمكن الجواب باختيار الشق
الثاني ولا بد لانتهاء التجزي لا يكون له جزء فيلزم
فيه اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء

العارض عارضة للمعروض ولا لجزئه وانت
تعلم ان ذلك الا انتها انما نثم في الاجزاء الخارجية
واما الذهنية فلا نسلم فيه مجال واسع واعترض
عليه قلت لا بجاب عن هذا الاعتراض على ما حررناه
من ان المراد بالوجود ذهني من الامور العامة
المشتقات الا اذا زيد به الوجود الخارجي
فظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق
اذ لا يتوهم قيل ان الموجود الخارجي اعم من عام
المفهومات بل لما استدل به الشارح ايضا
من انه لا يناف المعقولات بل بعض لحقيقتها انما
بناه في المطلق لا الخارجي فان قلت الممكن العام
ويطابق اعم من الموجود المطلق لصدقها
على المعدوم المطلق من حيث هو معدوم وعدم
صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت
المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق هو صدقه على
شيء لا يصدق عليه الاخص اصلا ولو صدق عليه
الاخص ولو من حيثية اخرى لا يكون بينهما عموم

وخصوص الا يرى ان النايم والمستيقظ متنا وبان
مع استحالة تصادقهما من حيثية واحدة فاذا
الممكن العام والموجود المطلق متساويان لان
كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود
ولو باعتبار ما وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق
الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق
الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قوله ويمكن
دفع الاخير فان قلت على تقدير التركيب الذهني
ايضا يتوجه الالزام فتقوم الشيء بما اتصف بنقيضه
فان الجنس ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف
بنقيضه يعني انه لا هو وان كان احدهما محمولا
على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان اذا اعتبر
مثلا حمله على شيء فاما ان يعني به انه بعينه هو كما في
حمل الشيء على نفسه بحسب التغاير الاعتباري كما في قولك
الوجود هو الماهية او ليس والوجود هو الوحدة
او ليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك
الشيء فرد من افراده وما هو فرد لاحدهما

في دلا آخر وهذا هو التابع المتعارف فيتحقق
لذلك المفهوم النقيض بكل من الاعتبارين ولكن
وان لم يصدق على المتصل بالمعنى الاول يصدق عليه
بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم
هو ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف
لا بالمعنى الاول كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم
الموجود هذا وانت تعلم ان هذا وما سبق
من الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم
اعم منه انما لا يلائم اذا كان المراد بالوجود الموجود
كما سلفنا لا قبال مفهوم الموجود شيء ثبت له الوجود
فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ان الكلام
في المفهوم اللغوي بل في المعنى الحقيقي العام البديهي
المعبر عنه بالفارسية بهست ومن في اللغات الاخر مراد
فانه قوله وعلى وجود الغار وحيز الغار بالشدة
والضعف اقول لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق
ان الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة
والنقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها والتقدم

بهست

والتأخر

والتأخر وقد صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من الهيات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو
وجود لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل
والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم
والتأخر والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان
قوله وهي ما لا يقبل الاعادة ما المعدوم اخر اورد
السيد قدس سره عليها في حاشية المطالع ما يحوصله
المهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود الذهني
بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وفيه معقولات ثانية
لانها في المرتبة الثانية من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان
يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل مفهوم يعرض هو وصفا
له ولا شبهة في هذا التعريف لكن يتوجه المناقشة
بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها
عن تعقل معروضاتها والا مثله الجزئية لا يتعقله بحاجة
بدعوى الحصر استقراء وقد قررها في حاشية التجريد
بما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد
في الخارج امر يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات

را



الثانية امران احدهما ان لا يكون معقولا في الدرجة
الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن
وثانيتهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل
في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان
او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا
لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا
قيل بتحققها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط
من هذا الكلام تعريفان آخران سوى ما ذكر اولا
احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر
في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك يستنبط
من تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره
وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من قوله فكل ما يعقل
الى آخره ما نقل اما التعريف الاول فلا يستدرك
فيه اذ لم يصرح بان القيد الثاني لاخراج الاضافات
فلعله لاخراج لوازم الماهية اذ يصدق عليها انها
يعرض المعقولات الاول في الذهن كما انها يعرضها
في الخارج ودلالة العبارة على كون الوجود الذهني

بخصوصه

بخصوصه منشأ العروض ممنوع واما التعريف الثاني
وهو اول المستطيلين فالقيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج
الاضافات التي عروضها بحسب الخارج فلا يصدق
عليها انها لا يعقل الا عارضة لمعقول آخر في الذهن
ولعله اورده للتنبيه لا للاحتراز واما الثالث
فظاهر ان قوله ما لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول
الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز
عنها ثم قوله اذا قيل بتحققها في الخارج نحو لا على التفصيل
اذ لو لم توجد في الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب
وجودها في الخارج لم تكن معقولات ثانية ايضا
كما علم من تحقيقه هذا وعلى ما في شرح المواقف ما
يعرض المعقولات الاول من حيث انها في الذهن
ولا يحاذى بها امر في الخارج ويمكن ان يجعل القيد
الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف وللمناقشة
مجال وظاهر التعريف الذي ذكره الشارح لما
لم يقيد العروض فيه بكونه في الذهن لا يعني
يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير

لا خراجه الكلام الا ان يتكلف باعتبار الحيثية حتى
يكون المراد ما لا يتعقل الا عارضا لمعقول آخر من حيث
هو معقول آخر فيرجع الى ما في شرح المواقف وبالجملة
لا استبعاد في ذكر هذا القيد وان فرض صحة
الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر
باطراف المقام **قوله** مناف لما سبق اه اقول المنافات
على ما حمل الشارح كلامه عليه لا ما حمله السيد فله
ان يقول ذلك مبنيا على ارادة ما صرح به كلامه
وللشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار
الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق ظاهر
فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة
لما سبق على توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه
الآخر لئلا يلزم الكلام وينبغي النظر في انه خلاف الواقع
اولا **قوله** او ما يؤل معناه اليه اقول الاولى
ان يقال الجزم بان الشبهة لا يمكن تعقلها مطلقا
والوجود يمكن تعقله مطلقا بناء في تجويز كونها عين
الوجود اذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة

فان

فان كون ما يؤل معناه الى الوجود ولا بناء في جواز
تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر
كذلك لتغاير ماهيتهما المتغايرة سواء كانت معقولات
اولا او ثواني اه اقول اذا قيل بوجود المهية من
حيث هي كما هو مذهب القدماء ووافقهم
المصنف كما سيجيء تصريحه فالحكم لا يعم المعقولات
الاول فان طبايع الاجناس والفصول والانواع
في المهيات الحقيقية موجودة في الخارج على هذا
المذهب واما المعقولات الثانية فليست موجودة
في الخارج فان المهيات الخارجية يجب وجودها
في الخارج من حيث هي واما المعقولات الثانية
مسلوبة عنها يجب هذا الوجود فليس وجودها
في الخارج وجود تلك المعقولات ظهر وجه
التفريع واما تخصيص الشبهة بالنوع فلعله مبني
على ان المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا
الحكم فلعله لا يحل ان بعض الناس توهم ان
الشيء المطلق جنس الاجناس وقد ضعف

بعض الحكماء رسالة في رد هذا التوهم ونقل
في بعض حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء
المطلق موجود في الخارج وينضم اليه المخصصات
فيحصل الاشياء قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
اقول هذا القايل لم يفرع الخلاف في تمايز الاعدام
على ذلك بل انما فرع الخلاف في تمايز المعدومات
ومن جملتها الاعدام فلو اجرى فيها فيقال ان كان
ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك
الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها
معدومات والمحصل انه لم يجعل الخلاف في تمايز
الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف
في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قوله فزاد
المصحح قال الخ انما خص بالمصنف ولم يعمم
لان العدم الخارجي يعرض لنفسه دايما وفيه نظر
لان الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت المحمول
لجميع الافراد حين الاوقات غاية ما في الباب ان
نظهر فايدة لفظ قد في بعض الافراد ايضا يجب ن

ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض لنفسه
وقد يعرض لغيره من المفهومات وحينئذ فالتعميم
ظاهر فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او
خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قوله
ولا شك ان اتصاف ا ما بما هو جزئي له اول
يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحرك كالحجر وزيد اتصافه
بالشكل مثلا الذي هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع
المفهومات متصفا بشيء بعض ما هو متصف بها ويمكن الجواب
بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بل ان يكون جميع
المفهومات بمعنى ليس بحركة لا بمعنى سلب زيد الحركة
فاللازم منه اتصافه بليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى
متحرك فهو الثاني لا الاول وبيان من هذا ان ما ذكره
الشارح في بحث الوجود من اتصاف الشيء بنقيضه
ليس بممتنع بل واقع فان كل صفة فانه يصدق على فرد
من افراد نقيضه كالسواد القايم بالعاج بالجسم
فاذا لاجسم الى آخرها فالمس بلا عام اذ الملايم
هو اتصاف الشيء بما يصدق عليه نقيضه بالمعنى

الثاني كما في اتصاف الموجود بالمعدوم لا بالمعنى
الاول قوله ولا شك ان اتصاف امر ما هو
جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر الخ
اقول قد صرح الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما خفي
الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان بعض
مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على
العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا
فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال ان
كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه
وان كان عرضا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول
يكون على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا
كان فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور
التي تقال على اللون قولا كليا يوصف بها اللون
وصفا عاما والا لكان في ذلك الشيء بياض ولم يكن
فيه لون وكان ذلك البياض ليس لونا فلم
يكن يحمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجد
فيه طبيعة عرض من الاعراض فيوجد فيه طبايع

طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض
وصفا كليا قوله ثم ان هذا العدم المضاف
الى العدم الخ وانت خبير بان اختلاف الحيثية
التعليلية لا يجدي نفعا ههنا بل يجب ان تختلف
موضوع الموجبة والمقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين
على شيء مختلفين وقد نقلنا ان العارض للعدم
هو حصة من العدم تخصصه تخصص العارض بالمعروض
وهذا المعنى لا يقابل العدم بل نوع منه ومعروضه
معدوم فالمقابل له هو عدم العدم الذي يخصصه
بالعدم سابق على العروض ويصير بعد اعتبار عروضه
للعدم عدم عدم العدم ومعروضه موجود
فالمعنيان متقابلان قطعا فان قلت معروض
عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم
تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به كان
موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف
بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم
بهذا المعنى لا يقابل الموجود انما المقابل له المعدوم

وض

بمعنى ما سلب عنه الموجود فتامل وهذا اغنى حاسم
لمادة الشبهة فانه اذا قيل ان عدم العدم الذي
يخصصه بالعدم سابق على الوجود عدم مقيد بقيد
فيكون نوعا منه فلا يجتمع مع العدم في موضوع
واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل لكن
ان هذا العدم المقيد من حيث انه عدم
مقيد بقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد نوع
منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور
اليه في هذا الاعتبار الاول هو كونه عدم مقيد
بقيد وفي الاعتبار الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه
فالموضوع يختلف بالاعتبار وهذا كما في نظائره
مثلا في معالجة الشخص نفسه انه من حيث هو معالج غني
من حيث مستعلج فان المؤثر هناك هو النفس من حيث
ان له ملكة المعالجة والمتاثر هو من حيث انه قابل
للعلاج فهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم
النفس بذاته فان النفس من حيث انه حاضر
عنده مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حاضر عنده

مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حاضر عنده مجرد معلوم
فموضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا
تحقيق ما ذكروه الشارح فاحسن تدبره كيلا يتوهم ان
الجنسية تعقلية فتامل **قوله** فظهر من هذا انه اذا
لم يكن لثبوت الحكم الخ اقول الشيخ وان صرح بامتناعه
صرح في الفصل الثاني لهذا الفصل بان ما لا سبب
له فليس مجهولا الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه
واما ان لا يتبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي هذا
بعد ما ابدى الوجوه المحتملة في الكتابة وابطل جميعها
بتفصيل شبيه كما هو طريقه وهذا بظاهره يناقض ما
ذكر هناك فليتفكر فيه **قوله** واما المطلب الثاني
فليس المؤلف الخ لا يخفى ان هذا الجواب جار في الا
وانما اورد الجواب الاول بحيثيتها المقام فان المناقشة
متنبئة من غير الاطلاع فلا بد من هذا التقييد
قوله والمؤلف على وجود ذي المؤلف للجسم
فان قلت لا نسلم ذلك بل نقول لعل كونه مؤلفا
معلول كونه ذا المؤلف وعاسا فان المؤلف

ور

نسبته الى المولف وكذا الكونه ذا المولف وتقدم
احدهما على الاخر لا غير بعين قلت المراد بالمولف
كونه ذا اجزاء وبذي المولف المحتاج الى المولف
ولا شك ان علة الاحتياج الى المولف هو كونه في حد
ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس
المراد بالمولف المفهوم المضايف للمولف
كما توهم اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المولف
كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ
بالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل
ايضا قال واعلم ان توسط المضاف قليل الجدوى
في العلوم لان نفس علمك ان زيدا اخ هو علمك
بان له اخا او يشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة
اعرف من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك
بل بحيث يجهل ان يتبين ان له اخا فانت تصورت
نفس قولك زيدا اخ وامثال هذه الاشياء
الاولى ان لا يسمى قياسات فضلا عن ان يكون
برهانية نعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا قوله

قوله علية عدم العلة لعدم المعلول الخ اقول
اي لا يمكن ان يكون عدم العلة علة لوجود عدم
المعلول في الخارج وذلك بديهي فلا يحتاج الى
فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف
الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام
قد يكون عللا للموجودات في الخارج لوجود
المعدود ودفاع المانع على انه يمكن ان يكون
مراده بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم
العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج لكان
علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غير ولا يمكن
كون غير الفاعل كذلك لا فيه دفع المناقشة
فاستقم وجه ما يمكن متناوله
الذات الخ اقول اي لا يمكن لخصوص احدهما
مدخل فيه وان كان لوجودهما مطلقا مدخل
ضرورة انهما ما لم توجد نحوا من الوجود
لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختص
فضلا عن المطول ومع هذا توهم بعض

المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شيء من
لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم
المستندة الى الماهية فرع حصولها فاجاب بان الماهية
مستلزمة لحصول لوازمها بالقوة وحصولها بالفعل
من اسباب آخر وبطلب سعي لا بعد ان يكون لازم
الماهية بانضمام شيء بل بعدم حصول اللوازم
بالفعل اللازم على هذا التفسير ايضا عدم حصولها
بالفعل ما لم تحصل الماهية لا عدم حصولها بالفعل مطلقا
ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم
الماهية لان الماهية مستلزمة لها بالقوة قوله والمراد بالحملة
الخ اقول لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه عن الماهية
في الوجود مطلقا بمعنى انه يمتنع الاتصاف باللازم ولا يلزم
ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى
ان الزوجية لازم لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل
الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا بالقائمتين بالنسبة
الى المثلث فاندفع ما يتوهمه بعض الفضلاء من ان
عدم العلة ليس من لوازم ماهيته لانه قد يتصور عدم

عدم العلة ولا يصدق بعدمها ولا يلزم في الصورة
العلم بعدم المعلول الا اذا كان الشخص مصدقا بالصدق
بالعلية ومنشاؤه عدم الفرق بين معنى لازم الماهية فانه
كما اشرنا اليه ما لا ينفك قوله الماهية وجودية ما عن
الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك
الوجود او لا كان معنى لازم الوجود الخارجي
ما لا ينفك الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف
به سواء كان موجودا في الخارج او لا كالفناء والانقطاع
وجود والفناء لا زمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم
فيه فاستقم لكلام قوله والمراد بالعلية في نفس الامر
ما يكون منشأ العلية الخ اقول اطلاق الخارج على نفس
الامر بهذا المعنى اي اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير
متعارف اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا شايعا فان
اتصاف الماهية بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم
الذهني اتصاف بحسب نفس الامر بالنسبة الى العقلاء
فيبطل ما قاله في توجيه كلام المتن والوجه في الجواب
ان يقال الحق ان نفس عدم العلة مضعف

ها

بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن
شرط الاتصاف بخلاف نفس التقدم المعلول فانه
غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل
انما يتصف بالذات ووجوده في الذهن بالتقدم
على وجود العلة في الذهن فان العقل انما يحكم بالترتب
هناك بين العدمين فيقول عدم العلة متقدم
وجودهما بالترتب بين وجودي العدمين في الذهن
فيقول عدم العلة فتقدم المعلول وجد عدم المعلول
في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني
في الاول شرط للاتصاف بالتقدم وفي الثاني المتصف
بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول تقدم
العلة فيه وعلى هذا المعنى قول المصنف وان جاز
في الذهن انه يجوز كون عدم المعلول علة لعدم
المعلول العلة يجب اتصافها بالوجود الذهني
اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني
علة لاتصاف الثاني به كما اشرنا اليه سابقا ويمكن ان
يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار

علته

وجوده

وجوده في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده
فيه لا يكون الا في الذهن او كونه موجودا في الخارج
فرضا فكان متقدما بحيث في ذلك الوجود وتقدم
المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود
الذهني فقط فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح
بذلك بان يقال ما يكون علة باعتبار الوجود في نفس
الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود الذهني
انما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة فيكون
قول الشارح والمراد بالعلية في نفس الامر ما هو من
قبيل التعبير باللازم للتعيين ولا يكون عوضا تفسيرا
نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر لان المقدمة المذكورة
ممنوعة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية
عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم
الوجود الذهني لعدم المعلول وذلك يقتضي
ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول
لا ان يكون الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم
الوجود الذهني ما يتصف بها المهية نفسها

بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلا لاما
هو وصف الموجود الذهني وليس الامر في عدم
المعلول كذلك عند اذ ليس نفسه على المنفي بعدم
العلة اصلا كما صرح به في آخر البحث فيصح تفصيل
اللوازم في هذا المقام فالوجه اذن ما ذكرناه بل نقول
قوله يحتاج الى التكلف اقول اطلاق الوجود
والعدم على الثبوت غني عن بيان ثم حمله على مسئلة
شهورة في علم المنطق اولى من حمله على معنى ما
مما لا يجدون فيه يعتد بها ولا يشعار في البحث
عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب كالمواد السلب ومباحث
الجنس والفصل وغيرها قوله وعلى التقديرين
انما يكون النسبة سلبية قال في الحاشية اما على
تقدير الثاني فظاهر واما على التقدير الاول فلما
ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر
بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه القضية موجبة
ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب

يقتضي

يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء
يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب
في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة
لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناها سلب العدم
على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي
ممنوع وكذا في العدم الذهني بل في العدم
المطلق ايضا اذ انتفيد بعده صالح بل في العدم
المطلق ايضا اذا كانت القضية ممكنة ثم على تقدير
التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي
ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين
من صدقهما الا من اعتبارها موجبة غاية الامر
انها حينئذ يكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود ههنا
وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية
ما في الباب انه يكون المادة حينئذ الامتناع وهنا
شبهة اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام
اما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم

اذا جعل محمولا لا حاجة الى ما يربطه بالموضوع
بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر سواه واذا
كان العدم محمولا من غير رابطة يكون المعنى
سلب الموضوع عن نفسه فيكون القضية سلبية اولا
فيه ما سيأتي على ان الفطرة شاهدة بالمغايرة
بين سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كيف
ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب
عن نفسه لانه معدوم في نفسه على ان ذلك في الحقيقة
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفي الموضوع
والعدم رابطة فيصير الحاصل الى ان العدم ليس
محمولا البتة فلا يتم التقريب وهو بيان كون
النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا
مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان
اي مفهوم قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم
بينهما بسلب او ايجاب والعدم من المفهومات
فاذا قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه
او ايجابه له تأمل قوله فالاولى ان يطرح

من البين وكون كون الوجود رابطا اولى كان
المصنف انما ذكره في النوع من يتوهم ان القضايا
المذكورة ههنا يعني الكيفيات المذكورة في
المنطق فصرح بانها بعينها معتبرة في محمول
معين هو الوجود قوله اللهم الا ان يقال في
اقول لا شك من له وجدان صحيح في ان
اي مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب
فلا بد بينهما من رابطة ولا بد بعد تصورها
من تصور النسبة الحكمية ومع في نفسها الحكم لانا　　تام
نوقع او ننزع فلا بد من اخذها حتى يتم القضية
والنفي فتعين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم
تشهد القضية السلبية بفساده ولهذا صرح
الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية مركبة
من اجزاء ثلث الطرفين والنسبة الايجابية
والسلبية والمتأخرون بان كل قضية مركبة
من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة
التي هي مورد الحكم اليها بنعم وقوله اذا

تصورت زيدا مثلا ومفهوم الوجود يكفي
هذا ان التصوران في حصول التصديق من غير
ملاحظة النسبة ويؤيد هذا يقول النحو زيد
هرث وزيد يثبت بدون ذكر الرابط لا يصح
اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على
انهم يقولون زيد موجود است زيد موجود
است وفي اللغة الرومية وغيرها من اللغات التي
شعرنا بها الا يفرق بين الوجود وغيره هذا كله
مع ان الحاكم لا يقتبس من الاطلاقات العرفية
ومن يثبت امثال هذا في بطون الاوراق فقد
رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين
قوله وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة
المادة لقائل ان يقول لا يلزم من كلام المصنف
عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل بصورة يطابقه
وقد يتعقل بصورة لا يطابقه نظير ذلك ما يقولون
ان النسبة باعتبار ثبوتها في الواقع نسبة خارجية
وباعتبار التعقل نسبة ذهنية ثم قد يطابق النسبة

الذهنية الخارجية وقد لا يطابقها وعلى
ما قدمناه لا قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال
المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي يجب عليها او
نفي يحكم به بالفعل اي كيف هو والالتي يكون في كل
نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع
بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب
او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو
ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة
الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم
ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال
الحجر عند الانسان او لا يجب ولا يدوم احدهما
ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف
بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد
المحمول لها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا
عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم
يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن ان ينال معنى
كلام المصنف انه يثبت المواد الثلث في كل

قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك
لا ينافي كون المواد مطلقاً كيفية النسبة الايجابية
كما ذكره الشيخ ولا كونها في الموجبة كيفية النسبة
رابطة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية
كما هو راي المتأخرين بل ينبغي على التقديرين
فان قوله وكذا التقدم يشعر بثبوت المواد
الثلث على التقديرات الاربع واما تفاوتها و
اتحادها فمسكوت عنه وانما يعلم من خارج وكون
الثابت على تقدير محمولية العدم غير الثابت
على تقدير جعل الوجود محمولاً لا يدل على كون
الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضاً غير
الثابت على جعل الوجود محمولاً **قوله** حيث
حصرها بالكلية كثرة الثلث اقول يمكن ان يقال
انه لم يحصرها في الثلث بل حصرها بالذكر لانها
المبحوث عنها ههنا فان قلت قوله هي الوجوب
والامكان والامتناع ظاهر في الدلالة على
الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات

الثلث

الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل قضية لا على
حصر الكيفيات مطلقاً قال الشارح في الحاشية
قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح من
عنده على ما ذكره لزمه ان يكون تلك
الجهة مطابقة للواقع دائماً لانها تنبئ بنفس
الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك
اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان الخاص
كانت مادة الضرورة وجهة الامكان الخاص
وكانت ايضاً القضية كاذبة لعدم الجهة للواقع
وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح
عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص
نعم جهتها على ما اصطلح عليه العقلاء يكون الامكان
الخاص وايضاً هذه القضية كاذبة على اي حال
هذا كلامه في الحاشية واقول هذا الكلام نقل
السيد واجاب عنه ولعل مقصود قائله
ان هذا الاصطلاح يستلزم بطلان امر مسلم
عند الكل احدها ان المادة في مثل المثال

المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان
الخاص والثاني ان كذب مثل هذه القضية لعدم
مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح
لازم ان يكون هذه القضية موجهة واذا خالف
الاصطلاح امور كثيرة مشهورة بين القوم
من غير ناحية يعتد به كان في قوة الخطأ والله
اعلم قوله والجواب انه ان اراد كون اللازم
الا فرد لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون
عليها الواجب لذاته وذلك يدل على ان
معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه
فانهم اذا اطلقوا الواجب بالذات لم يريدوا
به الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه
وذلك انه لو كان حقيقة عرفية فيه ولا يقتضي
في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن
متعارفا فيما بينهم الا عند القرينة نعم يتوجه
عليه ان اللفظ ربما يشتهر في بعض افراده
بحيث يتبادر منه عند الاطلاق من غير ان

يصير

يصير مجازا في غيره كما قيل في الموجود حيث
اشتهر في الخارجي مع انهم يقسمونه الى
الذهني والخارجي وفيه تامل والامر في ذلك
سهل قوله اه قسمة كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع اقول الظاهر ان قسمة الكيفية الى الثلث
ليست حاصرة والقسمة الحاصرة انما تحصل في القسمة
بان يقال كل نسبة اما واجبة او ممكنة او ممتنعة
او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع
باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح
للقسمة فالظاهر ان يقال ان قسمة المفهوم باعتبار
هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني ولا ينحصر
الا فيما له ذات مغايرة للوجود اقول كيف نوافق
ذلك بارادة الشارح على قول المصنف والوجود
لا يرد عليه القسمة فان الكثرة ههنا في اجتماع
قوله فلنا صح تقسيم الموجود بحسب الاحتمال
العقلي اقول اذا كان الواجب خارجا عن المقسم
كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن بلا ريب

لا طائل اذ لا يخفى على المصنف ان الغرض من هذا
التقسيم تحصيل الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام
الشيخ لا يدل على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم
بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر عن وجود القسم
في الواقع الا ان يبين بالبرهان وجود الواجب كيف
وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى حمله الشارح
عليه يكون هذا القسم ممتنعا فكيف يوصف بخواص
الواجب والعجب انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاتصاف
الذي ينافي كونه نفس الوجود بوجه على ما صرح به
فلا يابى من حمله على ما هو الظاهر اذ لا شك انه يصح
ان يقال السواد اذا اعتبر بذاته يجب كونه سوادا وكذلك
يجعل هذه العبارة مؤيدة للتوجيه والتحقيق هذا
التقدمات ان الموجود القائم بذاته سواء كان اطلاق
على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا
يلزم ان يكون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر الى
الاوهام من ظاهر اللفظ حالك تسامح في التحصيل
اذ قلنا كذا موجود فليس نعني به ان الوجود

معنى خارج عنه فان كون الوجود معنى خارجا
عن الماهية عرفناه ببيان وبرهان ولذلك جوز ان يكون
ماهية موجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به
ان كذا في الاعيان او في الذهن وهذا على
قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود
بخارجية ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب
ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء كما يعلمه
والبرهان انا وجدنا ان بعض الكون في الاعيان الشيء وحدها
وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء
سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال
فيه ايضا انية الحق البسيطة صرف النفس اي ما هو به
الذي بسببه يصح كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان
الضوء قائما بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج
الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع وقال
الشيخ في التعليقات فهذا الحق الاول هو الوجوبية
قال بعض المحققين في شرحه الاول وجود محض

غير عارض لمهيته اصلا وانما نقلنا مقدمات هذا
الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما لا يفضي الى
التطويل قال الشيخ في الشفا كل ماله مهية غير الانية
فهو معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود
فلها مهيات تلك هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما
يعرض لها وجود من خارج فالاول لا مهية له وذوات
المهيات تفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود
بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه ثم ساير
الاشياء التي لها مهيات فانا ممكنة توجد وليس معنى قولي
انه مجرد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه
الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه
صفته فان ذلك ليس هو الوجود بشرط السلب بل الوجود
لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الاخير هو الموجود لا بشرط
الزيادة ولهذا ما كان الكل محمولا على كل شيء وهذا
لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو زيادة
وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل

الوجود

الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزءا مهيته
او تمام مهيته فالوجود غير مقوم له في مهيته بل هو
عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا للذات على ما
بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن
وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي
لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو
المبدا الاول لجميع الموجودات اذ ليس له جزء هو
نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته اقول
يتلخص مما نقلناه وحكيناه من نصوص ائمتهم وتلويحاتهم
ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت
القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبا رات
السلبية فهو اذن موجود بذاته متشخص عالم
بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مصداق الحمل
في جميع صفاته هو ذاته البسيط التي لا تكثر فيها بوجه
من الوجوه ومع كونه عين موجود فانه مستغن عن
حصة من الوجود المطلق بسبب غيره يعني ان الحا عل

بحمله بحيث لو لاحظ العقل انتزع منه الوجود
فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف
الاول فانه بذاته كذلك ودون المبالغين منهم
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك
الوجود الواجب له علاقة معها مصححة لاطلاق
المشتق عليها كما في زيد متمول وماء مشمس وكان للفظ
الموجود مناسبة لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى
الموجود ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا
بداهة لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا
ومتبوعا معا بل يكون موجودا بسبب عروض حصة
من الوجود المطلق له فلا يكون جزئيه ونفي الممكنات في ق
وان كان معناه اعم من ذلك ونفس الوجود كان
الوجودات العارضة ايضا موجودة ولا فرق
بين الوجودات كلها كما ذكرنا وجوابا قلت معنى
الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على نحو
قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره

وكونه

وكون اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون
اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه
مجازا بحسب اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال
الشيخان ابو نصر وابو علي في تعاليقهما اذا قلنا واجب
الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده
لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او اقتضاء
غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته والقائم بغيره
ان الاول ليس تابعا للغير بخلاف الثاني فانه تابع للغير
فيكون وصفا له ونظير ذلك بان يفرض الحرارة قائمة
بذاتها فيظهر عنها تلك الآثار المطلوبة منها فيكون حرارة
وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر
عنها تلك الآثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان وجودها
انما هو لغيرها فيكون ما عدا لقبض الغير حارا به وكذا
لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء لنفسه لا للغير
فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء هو صفة بل بذاته بخلاف
الضوء القائم بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير
مضيئا به ولا يجدي المناقشة في اطلاق اللفظ

فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل المعنى المشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد
ذلك فنقول هذا المعنى المشترك فيه من المعقولات الثانية
وهو ليس عينا لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على
الواجب ذاته بذاته كما ان مصداق حمل عيني بذاته
من حيث هو محمول العيني فالمحمول الجميع زائد بحسب
الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول
في الممكنات ذاته من حيثية تكتسب من الفاعل وفي الواجب
ذاته بذاته بحيث اذا لاحظ العقل انتزع منه
الوجود المطلق بخلاف عيني فالوجود الخاص الذي
هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي
هو الوجود الخاص والمقتضى هو صدق المطلق وهو
صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء الاستلزام او الايجاب
فيندفع ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا
بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا
لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته
وارادوا به سلب قيامه بالغير او بانهم بنوا الامر

في التقسيم على ما يسدد في بادي النظر من ان الموجود
اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء بعض لوازم الماهية
اولا فان ذلك مما تبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت
النوبة الى الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم
ان الموجود اما عين الوجود اولا وان ما ليس عين
الوجود لا يمكن اقتضاؤه اياه وكانهم تسامحوا في اول
الامر الى ان يستبين جلية الحال وامثال ذلك كثير في كلام
الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة
لذاته بناء على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند
اقامة البرهان على تركبه من الهيولى والصورة يظهر
ان القابل المذكور جزؤه لا هو ومنها انهم ادعوا
في اول الامر وجود الزمان في الخارج وجزؤه بانقسامه
الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه
من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان
الممتد غير موجود في الخارج بل يمتنع الوجود فيه
وان الموجود فيه هو الآن السيال الذي يرسمه
في الخيال ولذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها

وقد فندناها بالوجهان وانطباقها على المسافة وتكميلها
بلغنها بالوجوه ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو
المتوسط الذي يوسمى في الجبلة ذلك الامر الممتد وانه
امر موهوم المعنى ذلك من النظام وقد عرفت بعد
ذلك على نص من قبل الشيخ بشيداركان ماهدناه
حيث قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فانه
اذا اعتبر بذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون
لذاته
موجودا او يكون فالاول واجب الوجود على قسم
الثاني وممكن الوجود على القسم الاول وهذه القسمة
لا تقتضي ان يكون ما هو قبيل القسم الثاني معناه معنى
الموجود وليس كذلك بل انه على ذلك لشيء خارج
عن القسمة ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود
بذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا موجودة
هذه عبارته ولقد معنا في الاطناب حتى
كاد يفضي الى الاسهاب لكن دعى اليه الحدب
على الطلاب ازاحة الغباوة الارتياب عن ابصار
الالباب وعرضا لمعقود الحكاية على اذهان الاصحاب

وعدني

وعددني في تكثير المنقول في هذا الباب اه منع تلك
النصوص ربما يخرج بعض الناظرين في هذا الكتاب
عند نقود معقود النوع عن صوب الصواب
قوله والمحذور في النقض لا يمكن ان يكون الا ول
هذا القائل بجعل الوجوب كيفية نسبة الوجود او
الموجود فانما كان محذورا لكن في تحقق الوجوب
ولا يلزم منه ان يكون الوجوب وانها كيفية نسبة
المفهوم المحدد بل ولا جوازه ايضا وان التزم
جوازه فلا محذور فيه فاين هذا من ذاك
اقول اقتضاؤه في ذاته الى غنى يستلزم افتقاده
في الاقتضاء اليه محذورة ان الاقتضاء نوع الذات
فكما يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء
الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو مصرح
في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق
ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح
عليه ليغنى ولو كان المراد ذلك لكن فيه افتقاد
الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون

عارض الى آخر ما ذكره حشوا محضا **قوله** يلزم
حينئذ ان يكون ذات البارى تعالى موجودا
بوجود هو ذاته اقول لا يخفى عليك بعد ما تبين ان ذات
الواجب موجود في ذاته بمعنى ان حقيقته الهوية المتشخصة
بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليل الى شيء ووجود
بل هو وجود بحت باعتبار وموجود بحت باعتبار
بخلاف شيء من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا
الى ماهية او تشخص فهو موجود بذاته متشخص
بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة موضوعها في الاعتبار
فحسب مختلفة بسبب اسماء مختلفة باعتبار تلك النسب
مثلا هو باعتبار ذاته تترتب عليه الآثار موجود وباعتبار
انه بذاته منشأ ذلك الترتب وجود كما هو باعتبار
انه يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته
منشأ ذلك الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك
في ساير صفاته مثلا هو باعتبار ذاته ينكشف عليه
الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف
علم والى ذلك اشار الشيخ ابو نصر في تعليقاته حيث

قال

واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله يعني
بذلك ان تمام ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة
باعتبار وهكذا لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر
قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان شيئا فيه
علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته
الحقيقية **قوله** ولا يخفى على ذي مسكة الى قوله التي
هي حال الواجب اقول قد عرفت بما ذكرنا معنى كون
كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس وجود
الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى
ماهية ووجود ولذلك نشك في وجودها بعد تصورها
بالكنه ولا ينافي ذلك عدم الوجود زيادة عليها
في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الوجود بل
ان هذه القسمة الثلاثية تكون قسمة للشيء الى نفسه
والى قسيمه اقول يمكن حمل القسمة على التي يوجد
على ما هو الظاهر من وضعها المنطق الحلي مع قوله في الممكنات
اذ لو كان مراده التقسيم لنقله في الممكن لان التقسيم
للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون ترديدا للشيء

بين نفسه وبعني لا نانقول مراده ان هذا التقييد
في الجهات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم
منه ان لو اخذ بعنوان الامكان **قوله** او لم
لم يرد تصادق الوجوب الوجودي وامتناع
العدم ماخوذين بالاضافة الى ذات واحدة
كما في زيد لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع
المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم
صدق المطلق على المطلق في الجملة ورد بانه يجاب بان مراده
نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية
وهو غير لازم من تصادق المقيدين ولا يخفى ان
تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر
في الطبيعية بل بالحمل المتعارف والاولى ان يقال
اراد نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين
فحاصل كلامه انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما
صادق على مطلق مفهوم الآخر كليا بل انهما متصادقان
كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات
واحدة كما في المثال المذكور فان القيام

عند

عند عدم زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة
الى العدو اكرام وبالنسبة الى اولياءه اهانة فان
معنى الاكرام هو الفعل الدال على كرامة متعلقه
ومعنى الاهانة الفعل الدال على هوان متعلقه والقيام
المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون
اكراما بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي
وانت خبير بان التصادق المصادف الكلي في المطلقين
لازم من التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان
كل وجوب مهية بامتناع عدم تلك المهية وبالعكس
كان كل وجوب وجودا امتناع العدم وبالعكس
فلا فرق في ذلك ايضا بين المطلقين والمقيدين
ثم لا يخفى ان التصادق في هذا الا يتوقف على الا
ضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد
يكون اهانة لعمرو ويدع احد المتنافيين جران
الآخر واما ثانيا فلا نسلم من ان ذلك انما يصل
في محل النزاع اذا كان هناك شيء بالقياس الى الوجود
وجوب بالقياس الى العدم امتناعا وذلك

كما نحن وامثالنا فلان لقائل ان يقول في المثال
المذكور الاكرام هو الفعل الدال على اكرامه
مع قصد الاشعار به والقصد المعتبر في مفهومه
وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الا
هانة فلا يتصادقان لان اطلاق اهل العرف ربما
يكون مبنيا على المسامحة فان قيل كلام الشارح
منع وما ذكره من المثال سند فالكلام عليه غير
مفيد قلنا ان يقول بل كلام السيد قدس سره منع
وما ذكره في صورة الدليل سند والامر في مثل
هذا بين والجواب ان هذه المنافيات لا يكاد
كثيرا لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال
على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على هوان
الاولياء وذانك المفهومان متحدان للاشتغال
بمعنى انهما متصادقان مع ان احدهما متعلق
بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظا
الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما عرف
اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا لا داخلا

في مفهومهما

في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب
منهما ومن القصد فان ذلك لا يندرج في المقصود
قوله الظاهر ما سماه ايضا اقول فيه ما مر ايضا
تحقيقه واعترض عليه اقول المراد بالصدق صدق
حملها اشتقاقا وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم
لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لامكن اتصاف
المعدوم لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن
الوجود انما يحصل بوجوده في الموصوف ووجوده
فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما كيف لا يجوز
ذلك لزم تجويز كون المعدوم متصفا بالسواد
والبياض وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة
وهو سفسطة كما ذكره الشارح في شرح قوله في
امكان الواجب لا يقال ما ذكره هو اتصاف
الموجود بالسواد المعدوم وهو ظاهر البطلان
وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد المعدوم
ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث
ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر هو ان النزاع

سند كونه

اتصاف المعدومات الثابتة بالصفات
المعدومة والمعدومة الثابتة لئن سقطتم
حتى يستغنى عن البرهان على ابطاله فلا ملجأ البرهان
على امتناع ثبوت المعدومات لظهور بطلانه وايضا
الاتصاف الموجود هنهنا اما هو على وجه لا يظهر
آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات المتخيلة
لو كلامنا في ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا
هو مظهر الآثار كاتصاف الموجود وعينيه حتى يحصل
تغاير في الاتصاف فان اتصاف المعدومات
والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت
اصلا كما يشهد به البداهة وسيجيء ما يقويه قوله
اذ لا يمكن لو كان الامتناع في اول بل يمكن بان الامتناع
على تقدير وجوده يتوقف على موصوف اخر الممتنع
والموقوف على المحال محال ولما كان وجود الامتناع
محالا جاز ان يستلزم ما يناسبه كامتناعه حيث
يحقق علاقة اللزوم كما ظهر وما في ان يمنع كون الموقوف
على المحال لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب انما يكون

محالا

محالا بالنظر الى الموقوف عليه فان انتفاء المعلول
الاول مع انه ممكن في نفسه يتوقف على انتفاء الواجب
وهو محال لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف
بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان لم يستلزم
امتناع الموقوف عليه كلما امتناع الموقوف ممنوعة
الى ان يقوم البرهان قوله لانه صفة والصفة
وان لم يستلزم مفتقرة الى موصوفها اقول لا يخفى
ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة الى الهيولى
وكلية الكبرى ممنوعة قوله فان الصفات
قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها
في نفس الامر او في الخارج معنى اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر او في الخارج هو ان يكون الموصوف
بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق
حمل تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا
المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف
اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود
فيه مطابق الحكم ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون

الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث لو لاحظ
العقل صح له انتزاع تلك الصفة منه مثلا مصداق
الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده في الخارج
فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع
العمى منه بان يلاحظ بينه وبين البصر فيجده مسلوبا
عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف
بالعمى حكما صادقا فالوجود موصوفه في الخارج على وجه
يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له فظاهر
ان هذا الحكم لا يستدعي صدق ثبوت امر سوى الموصوف
المعين على الوجه الخاص اذ لاحظ للسلب من الوجود
الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس
على ما ذكرنا الحال في الاتصاف الذهني فان مصداق
الحكم بكلية الانسان هو وجوده في الذهني على وجه
خاص يصير مبدا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله
عليه اشتقاقا فيعني كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف
هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشأ
لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه لا ان يكون

الموصوف

الموصوف باعتبار وهذا النحو من الوجود هو
الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم ولا مطابقته له
فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم
بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج
سواء كانت موجودة فيه اولا والانسان من حيث
انه موجود في الذهن هو الواقع للحكم عنه بالحكم عليه
بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا
معنى يحصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف نسبة
فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا
نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين
وكذا تحققه في الخارج وفي الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه
ولكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة
بل هو متحقق في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين
في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق
الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له
فان معناه كما مر ان يكون ذلك الشيء بحسب
ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه

بهذا الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس
من الهيات الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه
فممتنع ان يكون موجودا الشيء قلت غرضه ان ما لا يكون
موجودا اصلا يستحيل ان يكون موجودا الشيء وهو
حق فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به وكلا
منا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك
الغير متصفا به فيه لا يستدعي وجوده فيه واستدعاه
وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي
يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل به على ان
المعدوم المطلق لا يخبر عنه فانه لا معنى لقولنا المعدوم
كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم فلا يخلو اما ان
يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما
فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة
واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجودا
لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كان
معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا
الشيء فان ما لا يكون موجودا الشيء في نفسه يستحيل

ان

ان يكون موجودا الشيء هذا موضع الحاجة
من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه
لان الوصف المخبر به عنه ان كان موجودا في نفسه
بنحو من انحاء الوجود كان الموصوف موجودا
بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته
لغيره لان ما لا يخبر به اصلا لا يمكن اسناده الى شيء
فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف
بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه بناء على تلك
المقدمة قلت الخارج هاهنا ظرف للثبوت الذي
هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو
في الذهن ولقد افضى الكلام بنا الى الاطناب
لما وقع فيه من الاضطراب والله الموفق للصواب
قوله ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اقول
الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن
اتصاف الموجود ولا المعدوم اتصافا يترتب
عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف الجسم الموجود

بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تميز بين
البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم به
ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني المحض
كما في تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم
فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك
يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض
عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة قوله
والحق في الجواب الخ لا يخفى بعد ما تقرر من ان وجود
الكل الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب
كيف ولو كان الذات علة لوجوبها لكانت
متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم
العلة في الوجوب على وجوب المعلول ووجوبه
وتفصيلا انه يكون الذات متقدمة بالوجوب
على وجود الوجوب اعني يكون اتصاف الذات
بالوجوب متقدما على وجوب وجود الوجوب
متقدما على اتصاف الذات به اذ هو عينه على
تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف

الذات

الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بمرتبتين
هف والانسب ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية
على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام
الاتصاف له ولا يخفى الحق على المنصف قوله
والصواب ان يمنع الخ قد سبق منا ما اذا عطف
على هذا المنع فان عدم المعلول الاول الخ
ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم بدون امكان
اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم
وهو ينافي الملازمة بينهما والحل ان امكان الملزوم
انما هو بالقياس اليه فانه وهو يستلزم امكان
اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم لا امكانه
بالقياس الى ذاته ولا يتوهمن ان هذا قول
بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعل الغير
بحيث يستوي نسبة ذاته الى الطرفين وما نحن
فيه امكانه بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته
بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله لكان ممكنا
لما ذكرنا الخ اقول من انه صفة والصفة مفتقرة الى

الموصوف وقد مر فيه كلام **قوله** فيحتاج الى
سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب لقائل
ان يقول السبب لا تقدمه عليه بحسب الاتصاف
بالوجوب مسلم واما بحسب وجود الوجوب
فلا كلام ولعل ظاهر لا هل **قوله** ان اتصاف
الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر الخ قد
مر في تحقيقه كلاما ولا باس بان نوضح بيانا فنقول
لا ريب عاقل في ان الاتصاف ليس من الامر الموجودة
في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم الابيض
مثلا ثم العقل اذا لاحظ بنوعه المنبجه وجد فيه
جوهرا قائما بذاته وبياضا فناسب بينهما وحصل
فيه النسبة القائمة وليس في الخارج الا الجسم والبياض
لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما
هناك يكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل
ومصداقه في قولك الجسم ابيض هو ذات الجسم
والبياض القائم به دون البياض الذي ثم بقيم
فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون

الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير
مداخلة امر اخر موجود معه في الخارج
كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات
زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمل عليه
وكذا في سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع
امر مباين له كقولك السماء فوق الارض فان
المصداق فيها هو ذاتها فقط بناء على عدم تحقق
الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات
الاعتبارية واما حمل العدميات كما في زيد اعمى
فانه مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج على وجه
ليس مصححا للبصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى
بل الموجود فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج
في هذا الحمل الى ملاحظة امر زائد عليه وهو البصر
والمنافاة بينهما لعدم مصاحبته لبدنه فهو
من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع
يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي ملاحظة
امر خارج من الموضوع والمنافاة بينهما يشبه حمل

الاضافيات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون
ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع
مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته مع امر اخر
مباين له والاول يشمل حمل العدميات كما لا يخفى
وكذلك نرى الشيخ يعبر عن الصدق بان يكون
في الذهن نسبة محمولة الى الاشياء انفسها
بانها مطابقة لما من خارج تنبيه تلك الاشياء المعتبر
اليها ومن قال ان النسبة الذهنية مطابق
للنسبة الخارجية كلامه مأول بما ذكرنا او مردود
واذا تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان
اتصاف الذات في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم
وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف ولا انه يستلزم
وجود الموصوف فيه ثم في تلخيص عن وجود الموصوف
نظر قوله ويمكن الجواب بانا لا نم ان الموصوف
بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا الى قد ما لا يخفى
بمتصلة ويوجد في بعض النسخ بعد قوله
لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة هي

قوله

هي قوله اعني ممتنع العدم ولا حاجة الى بد له لعله
سهو من بعض الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع
العدم واجب وظاهر ان مقصود المستدل بقوله
وكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا الامكان العام
المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد
ذلك عليه على انه لو اراد الامكان الخاص لكان
منعا لا يضر ادعائه هذا السند يلزم وجود الممتنع
وهو الخلف قوله والحق ان المراد بها الاول فلا يلزم
من وجود امتناع العدم وجود الامتناع المبحوث
عنه هاهنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع
قوله لانه صرح في منع الملازمة انه نعلم
ان الملازمة التي ادعاها المستدل هي بين عدم
الرفق والثبوت لا بين الرفق والثبوت وكلام
المصنف يدل على منع الملازمة بين الرفق والثبوت
وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل
فيصير اجنبيا عن البحث هاهنا وجاعن التوجيه
والظاهر ان مقصود هذا القائل ان المراد ان

المنحنی بنقیض المتقدم بمعنی النفی وهو لا یستلزم
ثبوت الامکان فلیس کلامه مبنیا للملازمة بل مبنیا
لثبوت المقدم وقوله لا یتحقق بنقیضه الا انه زاد علیه
انه لا یستلزم مدعی الخصم هذا او یرد علیه ان
دلالة هذه العبارة علی ثبوت النفی فی نفسها غیر ظاهر
بل هی محتاجة الی ان النفی لا یستلزم الثبوت
والظاهر علی هذا التوجیه ان یقال وفی بین
نفی الکلام الامکان والامکان الممتنع فلا یلزم
ثبوته قوله لانه لا یلزم من قطع النظر عن الغیر ارتفاع
امکان الممکن اه اقول ظاهره ان مراده انه علی تقدیر
انتفاء الغیر یمتنع امکانه ومثل هذه المسامحة
لیس عزیز فی کلامهم قوله لا نسلم یجوز ان یکون
ذلک الغیر واجبا اه اثبت غیره بان امتناع الامکان
لا یکون بالغیر ویکون بالنظر الی ذات الممکن ممکنا
هف اقول فیه بحث لان استناد الوجود الی
ذکره السید قدس سره هذا فی اثباته اصل المدعی
ولم یلتفت لما ذکره فی دفع الاعتراض من الوجه

الاول

نظرا الی انه یکفی فی اثبات المدعی بدون الاستحالة
بل فرض الانقلاب فالاولی ان یتمسک به ابتداء
ولم یرد ان هذا الاعتراض لا یندفع به بل احتیج
الی الاول ولم ینقل الجواب فهذا شیء بانه
یمکن دفعه الا انه لما کان فیه تکلف وتطویل
بلا طائل لم یلتفت الی ذکره مضی یدل او هی الیه
ایما لطیفا والشارح لم یاخذ کلامه علی هذا
الوجه فزعم ان فی الحاشیة بالذهول عن ان عدم
تعدد الاستواء یدفع هذا الاعتراض وتعجب
من هذا وانا اقتضی التعجب من الشارح کیف
ذهل عن ذلک ونسبه هذا الذهول
الیه قدس سره یعنی الاول الی الصواب مع
ان الاول هو اللائق بسیاق کلامه لانه لو
الوجه الثانی لم یمکن خلاف الصواب ولو عکس
کلامهما فی لفظ الاول والصواب لکان لکلام
الشارح وجه قوله والا فوارد العلتان علی
معلول واحد شخصی اقول لم لا یجوز ان یکون

استقلال الذات في علية الاستواء بل اصل عليته
مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير
لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلل
المستقلتين كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها
علة مستقلة عند الانفراد فاذا اجتمع عدد منها لم يبق
استقلال والحق ان هذا المطلوب اجلى من هذا لكن
لا يظهر بالتامل فان قيل ح لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه
مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير فلا مجال للغير مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا
ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
وقد تبين بطلانهما قلنا الكلام في الممكن الحاصل لا باعتبار
انتفاء الغير بشرط كون الذات علة تامة للامكان
لا بنفس الامكان فانه يتحقق سواء وجد الغير او انتفى
فنسبته الى وجوده وعدمه على سواء فلا يتوقف
على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما
مدخل في علة الامكان كان الذات مطلقا علة
تامة فلا يكون عليته التامة مشروطا بعدمه وهو ظاهر

فلا يكون ممكنا بالغير ولا مدخل للغير في امكانه
ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك
بل الحق ان علة عدم المعلول عدم ما يحصل له
وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد ا
فراده كلها ليست عللا بخصوصها بل العلة هي القدر
المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس ضروري
الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو
اعم من ان يكون انتفاء الوجوب الذاتي مستندا
لذاته او للغير فعلى تقدير ان يكون مستندا للغير
لا يلزم لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب
لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لابد
ان يكون احد طرفي النقيض ضروريا بالنظر الى ذاته
او يكون داخلا لسلب الضرورة الذاتية وهو
في الجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية مستندا
للغير وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته
علة لسلب الضرورة الذاتية عن الطرفين فيمنع انحصار
حصر المواد في الثلث اذ يقال هكذا الشيء اما ان يكون

وجوده ضروريا بحسب ذاته او عدمه ضروريا
له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتيين
ولا نسلم تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين
معلولا للغير ومن هنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء
لزوم توارد العلتين اذ لم يثبت كون الذات
علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا للغير لكان
هو بحسب ذاته جايزا ان يكون ممكنا وان يكون
واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو صحيح لان امكان
كونه واجبا لذاته وممتنعا لذاته مشتمل على التناقض
وايضا يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا
لذاته او ممتنعا بذاته وكلاهما مستحيلان لان
سلب تاثير الغير فيه لا ينافي لذاته ولا معنى لكون
الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته
هذا والانسب ان المصنف بعد ما حقق ان الشيء
قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه
ليس كذلك بحسب الذات بين ان مثل ذلك
لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه على حال

ممكنا وبدونه واجبا او ممتنعا على قياس كون الشيء بشرط
مقارنة وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او
ممتنعا وبدونهما ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان بالغير
على هذا الوجه فان ما يفرض كونه بشرط ما ممكنا لابد
ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن
بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت
اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن ككونه
مبدءا زيد مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه
واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب
بالذات فعلى هذا يتحقق الواجب بالغير او الامتناع
بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب
بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الاعتبار
وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي ومع هذا
الاعتبار وجود ذاته باق فان الواجب
من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته ثم
لا يجب وجود ذاته المقيد وهو ليس بواجب
بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير

بخلاف الممكن اذا صار واجبا او ممتنعا بالغير فلانه
الممكن لا يخرج مع وجود العلة مثلا عن وجود
ذاته وهو ممكن بالنظر الى ذاته فيقتضى نفس
ما هو ممكن واجبا بالغير فتامل فى اطراف الكلام
لتحيط بحقيقة المقام قوله والحق انه ان اريد بالامكان
الغيرى اى اقول الوجوب ضرورة الوجود والا
متناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما
فالوجوب بالغير هو اقتضاء الغير لضرورة
الوجوب والامتناع بالغير اقتضاء الغير ضرورة
العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء
الغير لا ضرورتهما وذلك ظاهر والشارح اهمل
معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء
الغير الوجود والامتناع بالغير باقتضاء الغير
العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله
لا اقتضاء الوجود والعدم وليس الامر
كذلك على ما عرفت فمع القياس على الامكان بالذات
يقتضى ان يكون معناه ما ذكروه فان الامكان

الامكان بالذات هو ان لا يقتضى الذات
وجوده ولا عدمه لا ان يقتضى لا ضرورتهما
والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان
المقصود بالامكان بالغير ههنا هو الصحيح الاول
فلعل الكلام الذى بل ينبنى على الصحيح الثانى
بل ذلك المعنى هو الامكان بالقياس الى الغير
لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل فتامل
قوله ولا حلول الصور فى هيولاتها مجردة
اقول اليه ان انما قام على وجود جواهر مجردة
عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المواد اذ لم
يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها
فى بعض بل يحمل ذلك عقلا كما هو المشهور المنقول
عن الامام وسينقل الشارح فى تقسيم الجواهر
فالنجى ولا بنا فى حلولها فى مادة جسمانية ولا
ان تتصل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة
فى ذاتها غنى ممكنة الحلول فى غيرها وكذا الحال
الاخر والكمال من الحال والمحل فى الجواهر المجردة

و لى

على تقدير جواز التخلف هنا قوله في النسخة الاخرى
واجيب بان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم العلم بوجود
علة معينة اقول ان اراد ان استلزامه للعلم بالعلة
المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد على ما يقال في الكلي
والقياس ح كلية لا يجدي في المط لجواز كون العلم ببعض
المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون
الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات
يستلزم العلم بخصوصه العلم بالعلة المعينة فممنوع انما
يمنعه الى ان يقوم عليه البرهان وكونه معلول
علة معينة بعلة مثل الشيخ السابق قوله لا نا نقول
قد يكون لوازم بعض المعلولات قوله اقول الظاهر
ان يبدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول
على العلة يتوقف على استلزامه لها ولا يكفي فيه لزومه
لها كما لا يخفى ثم اقول اذا جاز كون البعض المعلولات
مستلزما لعلتها لوجوبها فيصح الاستدلال بذلك
البعض من غير حصر العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون
الامكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين

دور
م

فيستلزم

فيستلزم العلم بامكان الشيء العلم بافتقاره فلا يتم الاستدلال
على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره قوله
ولذلك نرى ما نسمع من صوت الخشب فانه يدل على انه
اذ يكون في طباعها ان حدوث الصوت المخصوص
لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب
اذ لو جاز عنده من مرجح احد المتساويين بدون
مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون الخشب
بل بدون ما يقتضيه فلم يستلزم الصوت عنده وجود
الخشب فلم ينتفع قوله وعورض بان الامكان
صفة الخ الظاهر ان يقول نوقض فانه لا بد له
على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى اخر
لهم فالدليل جار مع تخلف المدعى عندهم قوله
اجيب بان الامكان مباحث بحسب ان
الحدوث كيفية للنسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف
بالفعل بخلاف الامكان فانه كيفية مطلقا فان
قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن
لا يتوقف اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل

بخلاف اتصافها بالحدوث **قوله** واما الحدوث
فلا يتصف به المبدأ الخ اقول هذا انما يتم اذا كان
مرادهم كون الحدوث بالفعل علة للحاجة كونه
بحيث لو وجد حادثا فلا لان هذه الحيثية لا تنفك
عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل
من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون
الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان
ممكنا هف فاقول مدفوع بانه انما يلزم جواز
اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد
فيه ولا يتوهم ان ذلك الاصطلاح جديد بل
هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي نظير ذلك
ان قدماء الحكماء فسروا الجوهر بموجود لا في موضوع
ثم فسروا المتاخرون بمفهوم الموجود لا في موضوع
بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس
هذا اصطلاحا جديدا لا في الموضوع **قوله**
لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات الممكن اقول
هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان

ايضا

ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما سوى ما يقتضيه ذات
الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف
الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه
لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث
ينقطع الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح
بشيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي
اقتضاء ذاته رجحان الآخر لان الطرف الراجح
في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن
فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح لجواز
مرتبة اخرى اقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي
رجحان طرف فبعينه يقتضي مرجوحية الطرف
المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية
ومرجوحيته يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح
المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح **قوله** وما قيل من ان الواجب اقول
لا حاجة الى هذا التكلف فان منع قولهم
ما يحمله الوجود من غير التفات الى غيره

ان يكون هو حده مستقلا بالوجود وذلك
لا ينافي الواسطة في اللزوم **قوله** وعند اعتبار ان
الوجود والعدم بالنظر اليهما فيه بحث لانه قد صرح
هنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير
ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ
مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله
لا يخلو اعنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب
بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله وسمي وضعها
بالغير منها ممكن فلا بد من تخصيصها بالغير بالذي
اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه للامكان
والثاني اظهر كيف لا واللاحق لو لم يكن بالغير فقط
انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي
والغيري **قوله** وان لم يمنع افول لقائل ان
يقول كان المهية تقتضي اولوية الواجح
تقتضي اولوية عدم سبب المرجوح فلا يتوقف
وقوع الواجح على امر خارج عن الذات
وما هو مقتضاه لا بد لنفيه من دليل ويرد

على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا الا على تقدير
سبب وقوع الطرف المرجوح لا يمنع الرجحان
فاحتياج وقوع الطرف الواجح الى عدم سبب
الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان
وانما كان ولا علية رفع الرجحان ولم يقع الطرف
الواجح اذ الكلام في ذات الممكن بعد تحقق
الرجحان ولا يكفي في الوقوع **قوله** فالاولى
ان يجاب بان الطرف المرجوح اقول يرد عليه
عليه ما اورد على الوجه الذي اخترعه لان اقتضاء
عدم طرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان
ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه
واجبا بالنظر اليه اما اذا كان مقتضيا له على سبيل
الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل انما ينافي
عدم الطرف المرجوح واجبا بالنظر اليه وذلك
لا ينافي في المطلب تحققه وايضا يرد على قوله واذا
جاز ان يقع سبب الطرف المرجوح المتوقف
فيجوز ان يوجد ما كان يقتضي ذات

الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية
ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك
الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولوية اولى وكذا
اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع تلك الاعتبار
فيجوز ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا
مرجوحا والحاصل ان الاولوية كافية في وقوع
احد الطرفين بل يكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت
بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر
الى ذاته ولا استحالة في جواز مقتضى الذات
اذا كان اقتضاؤه له على سبيل الاولوية انما
يستحيل اذا كان على سبيل الوجوب ولعموم
باقي تاملا ان هذا الوجه قريب المأخذ
مما اختير عنه قوله فان كان عدم وقوعه بحيث
ذلك الرجحان اقول الممكن ما يكون وجوده
وعدمه نظرا الى ذاته جائزا فلا يجوز وجوده
تارة وعدمه اخرى فانه يمتنع ذلك مع كونه
ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه

تارة وعدمه اخرى المحال استلزام امكان ذلك
المحال لانه انما لزم من المفروض الذي لا يلزم الامكان
قوله ولقائل ان يقول الى اخره اقول ولقائل ان يقول
مثل هذا يجري على تقدير التساوي ايضا فانما
مقتضى التساوي هو الاحتياج الى المرجح فلم لا يجوز
ان يكون ذلك المرجح عدم السبب المذكور فان
تمسك في دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج
الى الغير في الوجود لا بد له من مؤثر موجود
ولهذا احكم بان العلة الفاعلية ضرورية
في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير
العلة الفاعلية لا يكون علة تامة امكن دفعه
على تقدير الاولوية فهذه الدعوى ايضا بان
يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه
الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت
بديهة العقل انما تحكم بذلك في المتساوي
الطرفين دون ما وجوده اولى قلت له ان يقول
اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز

على تقدير التساوي لا بد لذلك من بيان
والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا
له لزم تاثير المعدوم في الموجود وان لم يكن
فاعلا له لم يكن له فاعلا لان ذاته لا يمكن ان يكون
فاعلا لما ساوي في كون الوجود على الواجب
فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود
عن المؤثر الموجود وهو يقدح في اثبات الواجب
على تقدير التساوي ايضا على ما سبق نقول
لما جوز ان يندفع بان غرض المستدل
انه على تقدير الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم انتهاؤه
الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة النح
لولاها لم يتمشى الاثبات على تقدير التساوي
ايضا فقد توجه بان الممكن الى آخره فيه
نظر كيف لا يكون معلولا لشيء وقد نص وقفه
على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له
والجواب انه كان اراد بالشيء الموجود فحينئذ ليس
معلولا للموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه

بل هو

الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون عدمه
مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون
عدمه مستندا الى وجوده لا حاجة الى ذلك
ولا الى قوله ولا استحالة في ان يكون العدم اثر
الموجود بل يكفي ان يقال يجوز ان يكون الخارج
الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو
المحقق عندهم فلا يلزم الاحتياج الى موجود
والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود
اما بجميع اجزائها او ببعضها وعلة الوجود من جملة
اجزائها انتفاء المانع فانتفاؤه قد يكون بانتفاء
هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت
هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثر
الموجود اذ لو لم يجز لم يمكن استناد عدم
المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك
فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة
وليس علة ثم لو سلم استلزامه له فلا يتوقف

البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع
بما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو
معلوم متى ر **قوله** فلنفرض وقوعها معه
اقول فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية وايضا
هذا الدليل لا يجري في العلل الآلية بالنسبة
الى معلولها لانها لا تثبت به الدعوى الكلية
قوله لئلا يلزم التسلسل اقول اللازم من عدم الانتهاء
الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح على فرض
وقوعه في بعض الاوقات الى مرجح دون بعض
آخر الى مرجح آخر ثم على فرض وقوعه في بعض
ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث
وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت
المرجح دون جزء آخر يحتاج الى مرجح ومن البين
انه لا يجتمع تلك المتعاديات بل في الواحد حتى
يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع
وذلك ظاهر ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات
امورا اعتبارية ولئن سلم فنقطعها لانها

جني

جني مرتبة بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات
الغير المتناهية لا توقف بعض احادها على بعض
فالاولى ان يقرر كلامه لتمام المقصود بدونه
اذ الحاصل انه لو كفى الاولوية اى رجحانه لامكن
وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك
لزم ترجيح احد المتساويين او عدم كفاية
ما فرض كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول
واذا لم يكف الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب
وذلك ظ **قوله** فاندفع ما قيل يمكن انتفاء المتقرر
ان وجوب المعلول بناء على جواز العدم في الجملة
كاف في الامكان فيندفع ذلك ويكون الوجوب
باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيتلائم اجزاء
الكلام المنقي من غير اضطراب **قوله** وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب
اقول لا يرد هذا على التوجيه الذي
مر لان مقارنة الوجوب السابق للمعدوم
في الجملة صادق لا ينافي ان اريد الوجوب

ان اريد بوجوب المعلولات جميع افراده
انتقض بالواجب ووجوب العدم وان
اريد بعض افراده وهو وجوب الممكنات
رجع الى توجيه الشارح لانا نقول المراد
بوجوب المعلولات هو الوجوب اللاحق
كما اشير اليه والمنع ان الوجوب اللاحق
قد ينافيه جواز العدم فالوجوب باق
على اطلاقه كما في قوله ويلحقه وجوب آخر
الا ان مادة المنافية مخصوصة دح فالقضية
طبيعية او نختار الثاني ونقول لا يرجع الى توجيه
الشارح لان الوجوب اللاحق باق على اطلاقه
والحكم جزئي لانا لا نبحث في العلوم عن الطبيعية
والجزئية لانا نقول لكنه انما يورد المص القضايا
في صورة الطبيعية الجزئية كما في قوله العلم
قد يحصل من نفسه فقوله الوجوب شامل للذاتي
الى غيرها قوله اراد بها التمثيل لا الحصر
لما سيبطله المص وهو افتقار الحادث الى المادة

ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي
بدون المادة فلا يتم الاستدلال بعد على ان ليس
هذا القيد للحكماء اذ الحوادث عند المص كما لا يحتاج
الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد المذكور فلعله انما
يتحقق الاستعداد في بعض الحوادث عنده وهو الكل
ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ايضا النفس بالذي
بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب والصواب ان يقال
لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسائط كما
للنفوس والبسائط العنصرية الاعراض قوله
ولا عكس فان الاب يتعقل الابن اولا اذا اخذ
الاب من حيث الاضافة الى الابن فهو يكون مادة
انفكاك الحادث الزماني ظاهرا عن الحادث الاضافي
فكذلك القديم الزماني عن القديم الاضافي فيحمل
النسبة المذكورة بين المفهومين ايضا ويظهر النسبة
بالعموم من وجه والاول اكثر هذا التكلف وجعل
النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان
كل حادث اضافي فهو حادث بالزمان وكل حادث
زماني وكل

ر

اضافي بالنسبة الى التقديم الزماني قوله ولا نفوذ
مانع اقول فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب
ان يكون الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان
هناك مانع لم يتحقق فانتفاؤه جزء من العلة سواء امكن
تحقق المانع اولا غاية ما في الباب انه يكون انتفاء المانع
حينئذ بارزا لكن لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت
اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء
بمانعيته لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع
الى سلب الماهية وامتناعه فلا يحتاج المعلول الى
انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء هاهنا بمانع عنه
نعم لو كان اتصاف بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود
لكان انتفاؤه جزءا من العلة كما ان ارادة الحركة
للسكون مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير
فيكون انتفاؤه جزءا من العلة وهكذا بالتامل
وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء بالذات
يوجب امرا من غير مدخلية امر اخر سوى العلية
ولا دليل على استحالته بل التفتيش ربما يوجب كونه

على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول
انتفاء المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة
من غير توقف التاثير عليه فليس كلما لا يكون المعلول
موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه
قوله ويعني مناف لكلام الشيخ اذ زعم في الكتاب
الشفاء بذلك في بحث التقدم قوله واعلم ان
هذه من التقدم مبنى ايمان قلت فلم عد هاهنا غير
من التقدم ولم يكتف بعد التقدم المشترك لتحصر
التقدم في الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب
قلت الذي يعلم من الشفاء ان التقدم المشترك
بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء للمتاخر
الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين جميع
التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان
ما هو اقرب الى المبدأ المحدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ
حيث ليس يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبدأ
الا وقد وليه الاقرب ثم جعل نفس المبدأ كالمبدأ المحدود

وما كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر الا ما لذلك
الاول وجعل مستندا في ذلك الشيء كالحاصل بالنسبة
الى المفضول والوجود بالنسبة الى المحسوس فان الاحساس
يقع للحس بنفسه للمحسوس وانما يقع للمحسوس حيث وقع
للحس او لا ينبغي باعتبار الوجود ثم تنقل اذ ذكر الحكماء
هذا الاعتبار بالقياس الى الوجود فحصل الشيء الذي
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون
له الا وقد كان الاول مستندا على الآخر مثل الواحد
فانه يمكن وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير
بدون ان يكون وجوده بعد وجوده ثم تنقل ذكر بعد
الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان
وجود احدهما من الآخر ووجود ذلك الآخر
ليس منه بل من نفسه او من ثالث فله من الاول
وجود الوجود الذي ليس له من ذاته فهو كالعبد
بالنسبة الى المفتاح فالمعنى بهذا التفاوت في كل قسم
من اقسام التقدم مختلف مثلا في التقدم بالطبع
المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو ملاك

التقدم بالطبع هو نفس الوجود فان الواحد
من حيث انه واحد يمكن وجوده بدون الكثير
ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا
اولا فتقدم على الكثير فاصل الوجود هو المعنى
الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر ولا
يحصل للمتاخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك
قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يوجد بالتكافؤ
معه في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجود
باعتبار وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة
لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في ان احدهما
بحيث يجب الآخر ولا يجب الآخر الا حيث يكون
قد وجب الاول فان وجوب الآخر من وجوب
الاول وفي الاول التفاوت في ان احدهما يوجد
بحيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث
يوجد الاول فيكون هو الآخر من التقدم الا ان
كلاهما معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي وهو
التفاوت في الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب

كيفية والحاصل ان اختلاف انحاء التقدم مانع
لاختلاف الكمالات التي بينها التقدم وبذلك المعنى تختلف
في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثمة
علم انه لابد في التقدم بالعلية ان يكون علة موجبة
للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم
ان يكون في غيره شرط جميع ذلك على ان راجع
الشفا بشرط سلامة النظر قوله والشيخ
الشيخ في الشفاء فاطبعه وما في الشفاء اقوى فيكون فيه
وهنا قسم للتقدم مشهور وهو كذلك هو المتقدم بالعلية
فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد
احدهما الا وقد يوجد الآخر وليس احدهما متقدما
بالطبع وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية وبالذات هذه عبارته وهو ظاهر في جواز
اطلاق التقدم بالطبع على التقدم المشترك لكن لا دلالة
له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية بل
الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات هنا ما هو اخص
باسم التقدم بالطبع فيكون معناه فيحمل التقدم بالطبع

على المتقدم بالعلية والقسم الآخر من التقدم
بالذات فيكون معناه التقدم المشترك بينهما فان
معنى العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا
ذلك الخاص ولعل الشارح تبع المحصل في تربيع الاقسام
حيث قال وبالذاتية بما يتوقف وبالعلية ولكننا
واطلاق التقدم بالطبع على التقدم المشترك من حيث
نادرة على القسم المشهور واخره على التقدم بالعلية
كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام المصنف على انه
قد يقال اي يحمل على المتقدم بالعلية ايضا فيكون
معناه التقدم المشترك بينه وبين المعنى المشهور
وهو كما ترى في هذا المقول وقد يعض بالعلية
معاند قوله ولا يمتنع في ذات الابداعية
اقول اختلاف العقول الى علته اما في الاتصاف بالوجود
كما هو مذهب بعض او في ذاته يعني ان ذاته تاخر
لعينه بان يكون اثر العلة نفس الذات والاتصاف
بالوجود امر منتزع عن العقل من تلك الذات كما ذهب
اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف

وعلى الثاني في الذات يعني ان نسبة الذات
الى العلة بنسبة الاتصاف الذي يجعله الاولون
اثر العلة على انه يغنيه يترتب عليها لامر حيث
اتصافه بصفة وستعرف بحقيقة الحال والمقصود
دهنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء
وغيرها اما على تجديد الاول فلان القائلين
لا يجوزون توقف الذات على غيره باعتبار الذات
بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا
ذلك فقد دخلوا الى المذهب الاخير فاما على الثاني
فظاهر فان جميع العلل يتوقف عليها الذات غاية
ما في الباب ان الجزء يحتاج اليه في الوجودين بالعموم
بخلاف غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون اخرى
فيكون الاول علة الذات والثاني علة الوجود كما مر
لان لازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها
باعتبار وجود خاص لازم ذلك الوجود وهو
ان يكون الذي يحصل منه السابق والمتوقف عليه فان قيل
ما الذي منه اما الشيء المبدأ المخصوص وما هو اقرب

اقرب الى العلة فان الترتيب اعني الوقوع
في المرتبة يشملها فان الشيخ المتقدم في الرتبة على
الاطلاق هو الشيء الذي يترتب اليه اشياء اخرى فيكون
بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق
فكذلك ما هو اقرب المنسوبين الى انها المنسوب
قوله لان اجزاء الزمان متعاقبة اقول وفيه نظر
اذ هذا بعينه يقتضي ان يكون يتقدم بعضها على بعض
لذاتها وما سيذكره الشارح عند قوله فلا يحتاج
الحادث الى مادة وحده من ان حقيقة الزمان متصلة
في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى اجزاء يحكم بانها لا تجتمعا
في الوجود الخارجي على صفة انها واحدة فكان
احدها متقدما على الاخر وما ذكره الشارح انما يلزم
اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون
بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لتعدى
فعلا لان كون احدهما بحقيقة والاخر يقتضي لا تتقدم
الماهية المشتركة ولا الى التشخص يعني ما ذكره في العلة

فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص بناء على ان
التقدم على فرض وجودهما فلئن سلم فلا بد ان يجوز ان
ان يكون التقدم على فرض الوجود مستندا الى العلة
على ذلك الفرض ويستند الاختلاف الى العلة الموجبة
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء اسود
او لم يندفع به الاول [illegible] [illegible] هذا القايل ان تقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم
اجتماعهما والتقدم بالذات ليس فيهما الا باعتبار
بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران غاية
الامر انه ربما اجتمع في شيء واحد كالعلة المعدة فانها
من حيث انها لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان
من حيث يحتاج اليه المعلول متقدم عليه بالطبع
وذلك لا يخل بالمقصود وهو تباين التقدمين فاجزاء
الزمان لو فرض ان بينهما توقفا في الوجود ونحو ما
بالطبع بذلك الاعتبار ففيهما ايضا نوع آخر من التقدم
وهو الذي يعتبر فيه عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم
وفي البين المتقدمات باختلاف المعنى الذي فيه التقدم

فلاشك

فلا شك ان ذلك المعنى في الزمان هو كونه مبدأ او اقرب
من المبدأ او في الزمان عينه ولذلك يكون المتقدم
بالزمان من حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع
للمتأخر كان ذلك من جهة اخرى هو نوع آخر
من التقدم وهذا يوجب كون ذلك المتقدم قسما
آخر لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها
ايضا سبقا زمانيا اللازم من ذلك ان يكون للعلة
المعدة سبق زماني وهو حق الا انه سماه الزماني
قوله واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند تركه
اه لا يخفى انه اذا تخلل قطعة من الزمان يجزم العقل
بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزائها على بعض
مثلا اذا لاحظ بمعونة الوهم الزماني الممتد قدر
يوم مثلا على الوجه الذي يحدث عليه حكم بمجرد
ذلك بتقدم احدهما بخصوصه على الاخرى حتى
لو قيل كان ذلك الحادث ذلك اليوم في الاخر دون ذلك
الاخر انقطع السؤال وعلم ان احدهما اصل بالنسبة
الى الآخر والآخر [illegible] ذلك لا بناء في عدم الجزم اذا

اذ لا خط لا بخصوصه بل على وجه آخر فالمناقشة المذكورة
من احد لنقضه اد الغرض ان السؤال ينقطع عند
الانتهاء الى الزمان اذا لوحظ بخصوصه على الوجه
الذي هو موجود على ذلك الوجه ادى يرتسم عليه
في الخيال على ما يحق تحقيقه مثلا اذا لوحظ الانسان
زمان كونه في شغل معين يعلم يجيء بعد هذه الملاحظة بعدم
بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل لو تولد
زيد كان مع ذلك الجزء المعين الكلي بذلك ولم يقل
لم كان ذلك الجزء متقدما على هذا الجزء عاده انه
عن احدى الحريين بالاسر عن الكتابان العدد لم يرد
بذلك استناد الجزم الى وصف الاسمية بل الى ذاتها
المتصورين بخصوصها ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا
اوليا لو كان هناك واسطة في الثبوت لصح السؤال
بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهة
الان لا ينافي السؤال لطلب السلم قوله والحكماء قالوا
في وجه الضبط اه قد علمت المعنى المراد من المتقدم
المشترك بين اقسامه على ما نقل في الشفاء فلا يرد انه
ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل
في الشرف اصلا وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه

ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل والشرف
سبب للتقدم في المحافل عليها فانه مع عدم جريانه في غير
الانسان وكون التقدم بالشرف حاصلا كثيرا في غير
محل عدمه حيث ما مجازا والامور التي لا علاقة
باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها
كالكثرة فلا وجه لتخصيصه من بينها بجعله فسا له
قوله ويلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
اه انما يلزم ان يكون بعد ما بالنسبة الا انه لا
يكون لا يتقدم عليه بغير الزمان اذ لا معنى من
اشتمال علة اقسام من المتقدم في شيء واحد
كالتقدم بالذات والشرف والزمان والرتبة
للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية فالاولى
ان يقال اه فيلزم هذا يدخل العلة المعدة في المتقدم
بالطبع ويخرج عن المتقدم فيلزم على ظاهر الا يكون
لا المتقدم بالزمان وذلك ظ البطلان وبالجملة
اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للمتقدم
مع فلا خلاف في التقسيم الاول ايضا قوله
ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين اما المعية

الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية اه
لما كان الزمان عند المتكلمين هو المتجدد المعلوم
الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء
فلما جعلوا التقدم والتاخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا تتصور
عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء
الزمان فتحقق المعية الزمانية الغير الحقيقية
فلا يرد ان على تقييده بها دلالة على اثباته فهو محل نظر
وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال
تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح
فلو قيل تحقق المعية الذاتية عند المتكلمين بين
المتضايفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية
زمانية حقيقية على مذهب الحكماء
فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان
والغاية ان ذاتيهما تقتضيا الوقوع في الزمان صح
الواحد فلا يكون المعية بينهما لذاتيهما على
نحو كون التقدم والتاخر الزمانيين عارضين

لاجزاء

لاجزاء الزمان لذواتها **قوله** اقول ان المتكلمين
اه لما كان الشارح ممن الزم القائلين انحصار
السبق الذاتي في اجزاء الزمان بنقض انحصار
المعية الذاتية فيها تعرض لنفيه والا فلا توقف
للنقض عليه فتدبر **قوله** لان الاحتياج الى
المؤثر الخ اما لان الاحتياج اليها ضروري في
كل معلول بخلاف غيرها فانه يستغنى عنها بعض
المعلولات واما لانا نشاهد الوجود على سبيل
الوجوب بخلاف غيرها فليتامل ثم في ترتيب كون
التي تلك المترتب عليه الكل على ذلك **قوله** اذكر
في هذه الثلثة اه فيكون السبق بينها اثبت بينها
وادوم فيكون اول اقول هذا يجد تماما بل
على اختلاف حصول السبق موصوفاته وكون
السابق متولا بالتشكيك عليها لا على كون السابق
متولا بالتشكيك على التقدمات كان ابا بعض
المتادين بعض الاحكام بحيث لا يكفي زوال

مع تغايره ولا يلزم منه كونه المقدار مقولا بالتشكيك
على المتعاددين فان قلت معنى السبق المطلق كما سبق
هو ان يكون للشيء معنى حيث ليس للآخر ولا يكون
للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق
الذاتي اقوى لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث
ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود
المعلول في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون
المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا للامتناع
بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن
وكذلك في سائر انواع السبق وان لم يكن هذا
المعنى للمتأخر من هذه الحيثية لكنه يمكن ان يكون
له فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الاول
اتم فيكون السبق فيه اقوى قلت هذا لا يقتضي
ان يكون اطلاق السبق على اقسامه بالتشكيك
كما ان كون خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون
اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون سواد

اشد

اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد
عليه بالتشكيك ما مر تفصيله فتذكر قوله واما الا
في القسم السادس اه يمكن ان يقال انا لا نلتزم الاشكال
اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني
حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا
على العارض فلا لان العارض لا بسبب علته فيكون
المعنى بعارض زماني او عارض مكاني او غيرهما
والقسم الاخير اعم من العارض الغير الزماني والمكاني
ومن الذات فيدخل التقدم بالذات الذي الظ
انه ليس مقصود المصنف تفصيل هذين الغائب ضمن
من اسباب التقدم وكيف على انه هو تنصيص
كلاما على الباعث فائدة تقييده بها الا ان محصله ان التقدم
اما بسبب العارض او غيرهما الى شيء كان قوله
احدهما وهو المسمى بالزماني اه قد يقال حمل الحقيقي
في كتاب الفن على الحقيقي اللغوي الذي هو مجازي عرف
الفن فعلى هذا فالاولى هو الوجه الاول قوله
لامتناع الخلو منهما يعني ان الخلاء اتفقوا على امتناع

شكال

الخلو عن التقدم والحادث الزمانيين ثلا[ث]ة اعتبار الزمان
بينهما لوجه البتة وعلى هذا المعنى قوله في التقدم والحدوث
الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما الا انهم لم يلزمو المراد ذلك
بينهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر بينهما
الزمان واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم
الدور ولعل الغرض من ذلك ان كون الزمان حادثا
زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان
في العدم والحدوث الزمانيين والمراد ان اعتبار
منفيا مسلم يا بكلي ان يجعل القرينة على هذه الغاية
ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم التسلسل حدوث
الزمان ووقوعه في زمان اخر كما انه لا يستلزم قدمه
عند الخصم ذلك **قوله** فتبحث الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف لا يحتاج الزمان لم يكتف الحكماء بذلك
لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم
كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم
من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك لعزلوا
المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية وكان

اطلاق

اطلاق الحدوث عليه بمجرد اصطلاح **قوله** وقال
الحكماء في بيانه اه ما ذا ذكره الشيخ في المباحث الشفاء
في اثبات ذلك على ان قال للمعلول في نفسه وقدم
عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له
على غيره فيكون كل معلول ابدا بعدمه بالذات
هذا كلامه ويتوجه عليه ان المعلول ليس له في نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون
موجودا ضرورة احتياجه في كلا من طرفي الوجود
والعدم الى العلة وشيخ له في هذا المطلب وجه اخر
وهو ان الوجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود
العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم
والا لم يكن وجوده متاخرا عنها فيكون وعلته مثل
ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة
انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة
الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان
قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان
له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى

بالعدم الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس
له الوجود في هذه المرتبة ثبت انه معدوم فيها
قلت نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها
على ان يكون الظرف قيدا للسلب لا للوجود المنفي وذلك
السلب يكون في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الا اعني
النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز
ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس فيها علاقة العلية
والمعلولية فانه ليس وجود شيء منها ولا عدمه متأخرا
عن وجود الاخر ولا متقدما عليه لا يقال لو كان
المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود
المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم
الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلو
في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال واما سلب
الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة اذ يكون المرتبة ظرف الاتصاف
فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما

في تلك

في تلك المرتبة غير محال واقع كما مر تحقيقه وقد يلخص
من ذلك البحث ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة
على الامكان الوجود فالعدم قبله في هذه المرتبة العدم
بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا
المعنى تم والا فلا ثم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان
بالذات على وجوده كما ادعيتموه لكان متقدما
بالطبع عليه اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في بابي
العلية وما بالطبع ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتخلف
العلة التامة بالبسيط وهو خلاف مذهبهم ويمكن
الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه
المعلول في وجوده فيشمل الاحتياج وما هو بمنزلته
كالامكان الاعتبارات اللازمة له الخارجة عنها
لانها غير منظور اليها في هذا الحكم بل هي مرفوع عنها
عند هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان
الذاتي في العلة قوله لكن لا يمكن اجراء في التقدم
يمكن ان يقال لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا
ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون

موجود في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف
في تلك المرتبة حادثا فانها هف وانت خبير بما في تحقيق
الحدوث الذاتي فادر على جل هذا وامثاله فتبصر
قوله ويمكن ان يجاب عن هذا انما يتم لو سلم ان هذا
كنهه قوله ولا يجدي المنافاة اه المنافاة بحسب عبارة
الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا عقليين يلزم
البتة يعني ما ذكرتم مما اسند ذلك الى ما ذكره من
الدليل على امتناع وجودهما في الخارج واجراؤها له وجها
فالموجود من القدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة
بينهما والثاني باطل والا يلزم حدوث القديم والاول
يوجب الثبوت وكذا الموجود من الحدوث اما حادث
او قديم والثاني باطل والا يلزم قدم الحادث والاول
يوجب الكثرة فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما
عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما
ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص
عنه الا بان يراد بهما ههنا هذان المعنيان وهو
مع انه خلاف الاصطلاح يغني الدليل السابق كلامه

قوله

قوله فيبقى ما ذكرتم ومن اورد المنافاة انما اورد
على ذلك الشارح واجاب عنها بما يرد بشارح المخالفة
الاصطلاح وطلعه وهو ما ذكره هذا الشارح
بعينه فلا يرد عليه قوله لان الممكن هو ما يحتاج
في وجوده الخارجي الى الاجزاء العقلية متمايزة
بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظ
واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما
اثنان فوجودهما عين ماهيتهما والمصنف قد ثبت
ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ويعني ذلك
انه شخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص
ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث
ماهية موجودا بل احتاج الى امر آخر به يحصل تشخصه
فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هو بسيط
ولكنها عين وجوده لا احتاج اتصافه بوجوده
الى علة ما فاما ان يكون نفس الهوية او عينها وكلاهما
مح على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب
لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له

او معنى وضعيا اذ على التقديرين يكون وصفه بمعنى
بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه
فهو ممكن كما مر وبذكر هناك المقدمات السابقة
في تحقيق كون الوجود عين مهيته ينفك جدا قوله
وايضا لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متباينين
لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى
قوله فلا يحصل منها حقيقة واحدة تحصيلية اه
ربما يمنع ذلك والسند التركيب من قطع الخشب
والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها
مهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة
الى ان يبين وايضا لا يقتضي استغناء الواجب لذاته
عن المادة كونه عرضا لا يقتضي استغناء الواجب لذاته
عن المادة اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصورة
الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم
بل صرحوا بان المعينة في الصورة احتياج المحل
اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا ما كما في صور
المواليد فان اجزاء العناصر محتاج اليها في تحصلها

تلك

تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم يحتج اليها
في وجودها وتحصلها بحسب انواعها انفسها
لزم امكان الواجب لان المادة مفتقر الى المحل في افتقار
المادة الى المحل اما في الوجود كما في الاعراض او في التشخص
كما في الصور والاحتياج لا ينافي وجوب الوجود ظاهر
او يتبين بما ثبت من ان تشخص الواجب عينه قوله
انما ذلك اذا كان المفتقر حالة عليه خارجة والوجود
من المعقولات الثانية اذا كان الوجود وصفا للذات
سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار
حرية للذات وان لم يكن ممكنا باعتبار هو في نفسه
على التقدير الاول ومراده بكونه ممكنا امكانه باعتبار
ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد
ما اورد قوله وايضا افتقار الوجود الى المهية
هذا بحث للخلل من النظر وما يتراءى من ظاهر العبارة
واما التحقيق فالذي يحقق وجوده به كونه عين
المهية كما مر تفصيله قوله كيف لا ولا معنى الوجود
الوجوب اه هذه فقد عرفت حقيقة الحال

اقول ان المجموع اي السلب هو الامكان
كلما يغاير الشيء فان هويته لذلك الشيء بعد كونه
هوا وما يثبت قسمه انه لا يستغني عن العلة فان
الانسان مثلا لا يحتاج الى علة انسانا اما في كونه
امرا اخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط الجعل
بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما ثبوته شيئا اخر فمحتاج
الى سلب بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود
الواجب عينه حتى يستغني في وجوده عن غيره اذ لو كان
غيره فان نسبته اليه اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم
تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم
افتقار الواجب الى الغير فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا اي اتصاف الاربعة بالزوجية واجب
بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء
عن العلة بل علة ذات الاربعة ولا يجري ذلك في الوجود
كما م قوله اذا تمهد هذا فنقول اه قد عرفت
انه على تقدير كون الوجود عينه لا يكون واجبا
بذاته قوله ولهذا قال بعض المحققين اتصاف الواجب

ح لا يكون آثارا له اذا كان امتناع عدمها لكونها
من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها وهو الذات
فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان
ما ذكره في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من
ان ذاته بحيث لا يجوز ان يتصف بالوجود يستلزم
الاقتضاء الذي نفاه لانه اذا كان الوجود غيره
فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا
بالوجود فيلزم وجوب اتصاف كل شيء بالوجود
او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجود فيكون منشأ
الوجوب خصوص الماهية فيعود المحال لان لا بد
خصوص الماهية معتبرة في خصوصية الاتصاف
من غير ان يكون له مدخل في منشائية الوجوب
بل يكون الاتصاف الخاص واجبا لذاته لا ما يتوهم
لا توقف خصوصية الاتصاف على خصوصية
الماهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون
واجبا لذاته فتامل قوله او يحتاج الواجب المتقدم
نفسه اه فان عروض الوجود للماهيات بحسب نفسها

الى الواجب فان الموجد لها ابتداء او بتوسط
فانتفاء العروض يكون بانتفاء علية وينتهي الى انتفاء
الواجب هذا توجيهه وهو مزيف اذ لو سلم ان
علة عروض الوجود بالفعل للمهيات هو الواجب
لكن يجوز ان يكون علية كونها بحيث لا يكون عارضا
المهيات التي تصلح معروضات لها فيكون انتفاء العروض
في الوجود الواجبي لانتفاء المهية التي يمكن عروضه لها
قوله والجواب عنه قد مر مستقصى اشار الى ما ذكره في بحث
المواد الثلث عند قوله وقد يؤخذ ذاتية فيكون
القسمة حقيقية من ان هذا التقسيم بحسب
الاحتمال العقلي وقد مر منا كلام عليه وبحسن الحق
فيه قوله فاعتد الفرق اوفر الفرق ما يفيد بقوله والحاصل
اه وهو ان المهية انما يتصف بقابلية الوجود الخارجي
بحسب الوجود العقلي ولا يمكن ان يتصف بفاعلية
بحسب ذلك الوجود وهو قوده ان الشيء ما لم يوجد
في الخارج لا يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة الخارجية
في قوله لا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند

وجودها

وجودها في العقل ما يعم بعض الوجود الخارجي ويمكن
بهذا لتحقق كون الاتصاف بالقابلية بحسب
الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي اما الاول
فلان اتصاف المهية بالقابلية المذكورة انما هو بحسب
اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه لا يمكن ان يكون
فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل
فقط بحكم البديهة فتامل قوله وهو غير موجه
لان الناقض يدعي وحاصل الجواب منع جريان
الدليل في صورة النقض لجواز ان يكون القابلية
غير مشروط بالوجود الخارجي والمطالبة بالفرق
ليس وظيفة الناقض لعليه اثبات جريان الدليل
فيها ولا يخفى ان قوله والحاصل اه صريح في ما وجهه
به صاحب المحاكمات فان محصله منع جريان
الدليل لجواز الفرق بين القابلية والفاعلية
الا انه بالغ في السند وهو يحق الفرق هنا لكن
لا ارتباط له بما سبق من ان كلام الناقض مبني
على تصوره ان للمهية هويا في الخارج ثم يحل

بيننا الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما
يتجه النقض اذا كان قبول الوجود غير مشروط
بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان السائل والقائل
متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور
النقض لان النقض هو جريان الدليل مع تخلف
الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تصوره انه
يلزم من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية
ثبوت في الخارج قبله كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك
تصور فاسد بما ذكره مفصلا فتدبر قوله فان
تحقق في ذلك ما قوله بعد ما سبق لا محذور في الرجوع
الى الجواب الاول فانه لم يدع انه جواب اخر
لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها هنا احبط
فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي
واذا كان الماهية باعتبار وجودها في العقل علة
فاعلية له لزم ان تكون موجودة في العقل قبل
اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها
بالوجود الخارجي حاصل وذلك بين قوله

والجواب

والجواب ما مر اقول الجواب ما مر قوله ومدار
الجميع على ما توهم ان الوجود الخ لعل هذا القائل حاول
التنبيه على ان ما هو عين الوجود لو اراد الخلط
بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط انضمام
الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما هو صح
ذات منافية للوجود يجب اليه الوجود بسبب الامور
الخارجية الى ما عرضنا فهو ممكن بخلاف ما هو عين
الوجود العام بذاته كما مر تفصيله قوله فلا تخلص
عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود
انه انما يلزم ذلك لو كان معنى كون هذه الاشياء
عين الواجب ان كلا منها كنه ماهيته وكيف يتأتى
عن عاقل ان يكون كل من العلم والقدرة والارادة
مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه
بذاته مصداق حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا ويجيء
تفصيلا ان شاء الله تعالى ولا ريب في انه لا يرد على ذلك
شيء مما ذكر ولو كان المراد ما فهمه من ظاهر العبارة
لكان مفهوم الوجود اولى بان يكون واجبا وكان

وكان الواجب يعني الموجود المطلق المعقول بالتشكيك
ثم عن ذلك قوله والوجود الخارجي لا حاجة الى
القيد ولعله اشار الى انه المحتاج الى البيان دون
الذهني قوله انهم لما قالوا يكون وجود الواجب
قائما بنفسه الى قوله لم يصح منهم الاصطلاح الظاهر انهم
حيث حكموا بان الوجود من المعقولات الثانية ارادوا
به مفهوم الوجود بالمعنى الذي سبق تقريره اعني ما قام
به الوجود اعم من ان يكون بطريق قيام الوصف
بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون هذا المعنى
معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا
اذ الظاهر ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات
المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق وان موضوعه
المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مبادئها
وايضا عدوها من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات
وقولهم عوارض الاتحادي بما في الخارج المراد
بالعوارض الخارجة المحمولة نحو قولنا الشيء والممكن
ونظايرهما من المعقولات الثانية مع وجود افرادها

في الخارج

في الخارج ولئن سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي
فمراده هنا المشتق ثم لو سلمنا ان مراده المبدأ
فلا نم ان كون مفهوم سائر المعقولات الثانية
منافيا ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه
مواطاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا في ضمن
حصصه للاشياء في العقل فيكون باعتبار تلك
الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك
الفرد موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه
معدوم في الخارج مطلقا لوجود بعض افراده
وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الموجود المطلق
الا هذا المفهوم من حيث انه عارض لما ليس له
ما يطابقه في الاعيان وان كان من حيثية اخرى
مطابقا في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة
للماهيات في العقل وموجود في ضمن الفرد القائم بذاته
ولا نم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود
في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه ان لا يكون
له وجود في الخارج بجميع بالاعتبار الذي هو به

معقولات ثانية لكان تخصص في مثالنا على ان صدق
الوجود المطلق على الواجب لعله صدق عقلي اذ لو كان
صدقه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في
الخارج بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد
من المفهوم لا يستلزم كونه معقولا ثانيا كما هو قوله اقول
ولذلك الوجود الخارجي اه لما ثبت ان الوجود
الخارجي لا يمكن عروضه للمهيات في الخارج فلا يكون
من القسم الاول لانه كما في ما ليس لاحد الوجودين
بخصوصه فيه مدخل وذلك يستلزم ان نفي
عروضه لها بنحو وجود ولا من القسم الثاني ايضا فينبغي
ان يكون من القسم الثالث والا لم يكن القسمة حاصرة
وكونه عارضا للمهية من حيث هي لا للمهيات الموجودة
في الذهن يعني ان الوجود في الذهن ليس قيدا
في الموضوع بحسب نفس القضية وصيغته لا ينافي
كون عروضه في الذهن بمعنى ان الموجود الوصفي
مصحح للعروض ولعل منشأ الاشتباه انه حسب انه
يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو المهية

المأخوذة مع الوجود الذهني ويلزم منه ان يكون
المعروض في القسم الثاني هو المهية المأخوذة مع الوجود
الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك بل المعتبر في القسمين
ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود بنفسه
نعم سوق الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب
الخارج فان ذلك لا يقتضي عدم الوجود الخارجي
عليه كما هو المراد قوله وليس كذلك فان اتصاف المهية
بالوجود في نفس الامر فاما في الخارج وهو ظاهر او في الذهن

او اراد الكون اتصافها بحسب نفس الامر

فللخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من
المعقولات الثانية اه ثم لو سلم اتصاف شيء بشيء آخر
في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر عن اتصافه
بذلك النحو من الوجود لزم ان يكون في نفس الامر
ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا لتقدم على
نفسه او تقدمه وان لم يجب التأخر لم يتم الدليل على ان
الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا مخلص
عن ذلك الا بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف
الاتصاف ان يكون الموصوف بحسب ذلك الوجود

من الوصف المهية لا بما د بحسب الوجود الخارجي
عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود في الذهن او يكون
بمتازعن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
اد للعقل ان يعتبر المهية بدون ملاحظة الوجود
في وجود المهية في نفس الامر وان كان ممتازا عنه
بحسب نحو اخر من الوجود في نفس الامر فليتامل حد
قوله فالموصوف بالوجود هو المهية من حيث هي
اه الموصوف بالحقيقة مثلا اتصاف هو المهية الموجوده
في الذهن على ان يكون الوجود معنيه اي الموضوع فان
وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشا الاشتباه
واذا تحقق ذلك انكشف لك حقيقة الامر في كون الكلي
والجهات التي من الحيثيات المعقولات الثانية
قوله في الحاشية والحاصل ان الوجود في الخارج
لا يمكن ان يعرض المهية عند وجودها في العقل ولا
كونه كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا
يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للمهية عند وجودها
في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض

في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه وقد سبق منا
كلام على ذلك ويرد على قوله والا لزم كون المهية موجوده
قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل
قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا
وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل
كما صرح به اولا ولا في الخارج كما صرح به ثانيا فكيف يكون
عروضهما في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني
فان ادعى ان نحوا آخر من الوجود فيصير القسم
الاول بالخصوص الوجود الخارجي والثالث بالخصوص
الوجود الذهني ولا يلائمه ما ذكره من القسم الاول
بالنسبة لخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى
على الطبع السليم بل لغوا ذكر الخصوص في الوجودين
اذ لا مدخل لهما حينئذ ايضا فاين مثل الحد الذي
الذي ذكره لانه على تقدير الاتصاف في نفس الامر
كما مر والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل
من المهية وتصفها به مصداق هذا الوصف
هو نفس المهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات

الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم بثبوت
هذه المنتزعات كاذبا قلنا نسلم انه لا ثبوت لها اصلا
قلت انما يلزم كذبه اذا كان المراد ثبوتها كوجودها
منها من التحليل والمطلق الشامل له فلا فان قلت
فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها
وبم يتمايز ما هو منها معقولا ثانيا عما ليس كذلك بل نقيضها
وهو ما يكون الاتصاف به بحسب الوجود الذهني
ثم الاشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب
الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية
مثلا بحسب الوجود الخارجي اذ الوجود له شرطان
للاتصاف فيه كما يدل عليه صحة تحليل الماء بقوله
وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج
فصار شخصا واحدا لكن في نفس الوجود دين اشكال
كما اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي
هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر
ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب
الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود

في نفس

في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم الشيء على نفسه
وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية
الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر
فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو
من الوجود ان يكون المهية في ذلك النحو
من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض فنقول
ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود
الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة
به بحسب نفس الامر لكن العقل ان ياخذه
غير مخلوطة بذلك العارض فقط ان الوجود
الخارجي بشيء من العوارض فهو في هذا الاعتبار
بهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به
وهو الحق من انحاء وجود المهية في نفس الامر
لا تباع هذا النحو من الوجود متقدم على سائر
الاتصافات ملوا اعتبر التقدم فتم الكلام

لانا نقول ان هذا النحو لا يتقدم على نفسه
والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح
اشتراط التقدم فتأمل ومن هذا التفصيل
يعني ان نحو من الوجود في نفس الامر ليس بعوارض
علي من العوارض فان ظرف الاتصاف بما ليس
لنا بل بما يتقدم عليها بخلاف ظرف الاتصاف
فانه ذاته باعتبار ما كان علم ولذلك سيفصل بعض
عند المقام لا يخفى على ذوق الافهام قوله لانا نقول
ما ذكر على تقدير صحته اه الا انه يثبت البحث
ان ثبات ما ذكرتم على تقدير صحته انما هو في الصورة
الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي النقيضين
ولعل توهم ان ثبوت الصورة فنقول بعد
التنزل بل لا دسه في ان اللاثبوت ليس عينها فلا يلزم
الاجتماع عين النقيض وصورة الاخرى
وقد عرفت بطلان المرتبة اه قد عرفت تحقيقه
وما على تحقيقه فلا نعيدها قوله اي عدم المقدم
مطلقا الذي بنيته على هذا التعبير قوله قسم باعتبار

فان قسم الثابت هو المعدوم لا العدم وقوله
ويصح الحكم الى قوله ولا تناقض فان هذا انما يلزم
المعدوم لا العدم اولا نمنع بين العدم وسابق
المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه
بالنقيض حتى يحتاج الى دفعه وح يجب ان يحمل
الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام
ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور جميع
في الذهن الاشيا فان انقسام الموجود في الخارج
اليها لا مدخل له فيه وكذا المطلق يجوز ان يكون
القسم الثاني مخصوصا بالوجود الخارجي فتدبر
قوله يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين
في الخارج لنا بان نقول معنى الحمل اتحاد الموضوع
والمحمول في الوجود بحيث يكون كلاهما موجودين
بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما
موجودا دون الاخر فان الامر في قولنا
زيد قائم لما كان متحدا مع زيد كان موجودا
بوجود زيد بعينه بل نقول لا نمنع الا

بيس

والاعمى فان مفهوم كلاهما منتف في الخارج وفرد هما
موجود فجعل احدهما من الموجودات
الخارجية دون الاخر تحكم والجواب بان الشارح
في الحاشية عند قول المص والموجود من المعقولات
الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه
وجود افراده واما المشتقات فاذا قيل انها
موجودة كان معناه ان افراد ما صدق المشتق فيها
موجودة فمفهوم الاعمى ليس موجودا لانتفاء
افراد ما صدق عليه في نفسه لانه يوجد المجرد
قوله اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد
في ذا ما كان ههنا موجودة بوجوده بالحقيقة
واما عوارضها فانما يكون موجودة بوجودها
باعتبار اتحادها معها بوجه واما اتحاد الكلى
مع الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات
اتحاد بالعرض فوجود زيد وليس زيد ذاته
الاعمى باعتبار ما صدق عليه فاذا نسب وجود ما
الى الاعمى كان نسبه بالعرض بخلاف الانسان

فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود
الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره من الحيوانات
بل شيئا اخر يكون ذلك مفهوم ذاتياته فاذا فهم
هذا فنقول معنى كلام المص انه اذا حكم على الامور الموجودة
في الخارج بامر موجود في الخارج سواء كانت
موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته
للخارج اذ يكون القضية خارجية لاشتمالها
على الحكم باتحادهما في الخارج فيشتمل مثل قولنا زيد
انسان وزيد ابيض وزيد اعمى فلا يشتمل مثل
قولنا زيد انسان ممكن لان الحكم ههنا على الموجود
الذهني بالوجود الذهني اذ معنى هذه القضية
اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه العنوان
يكون للموضوع من حيثية اخرى وجود في الخارج
وهو ما هو الملاحظ في هذه القضية واما اذا
حكم على الموجود الذهني بالوجود الذهني
فلا تجب مطابقته للخارج سواء كان لها وجود
في الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا الخارجية

يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات
فانه يجب مطابقتها لنفس الامر وهذا اولى مما ذكر
توجيهه اما اولا فلانه يعلم من كلامه ان صحة مثل
زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا باعتبار
على توجيهك ايضا واما ثانيا فلانه لا يعلم من كلامه حال بعض
القضايا وان سلك الحقيقية على التوجيه الاول فالكلام
على التوجيه الثاني المطابقة لانا نقول بعد العلم بحال
الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية لان
مآلهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية
لا اشتباه في حال الحقيقية الذهنية وهو ظاهر فليس
بينهما كبير بعد وايضا تخصيص بعض افراد الحقيقية
الخارجية بعد الحكم وتنظيمها في افراد مع سائر
اقسام الحقيقية في سلك الاجمال مما ينبو عنه الطبع
السليم خصوصا مع استقامة هذا التوجيه الذي
لا يخفى دفعه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل
على ان القسم الثاني يكون صحته مطلقا باعتبار المطابقة
لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك الذهني فان

فان قلت قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر وهو اعم من الخارج والذهن
قلت وقوعه ههنا في مقابلة الخارج قرينة ظاهرة على
ان المراد به الذهني فان كون الصحة باعتبار
المطابقة لما في نفس الامر بالمعنى الاعم مشترك بين الجميع
فلا حاجة لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا فصدق ق
الحقيقية يعلم ضمنا لانه اما في الخارج او الذهن او كلا
هما ويحتمل ان يحمل قوله والا على ما ليس حكما خارجيا
فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى مصداق الخارجية
هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية
فلا مانع من ان يكون في ضمن الخارج او الذهن او
كليهما واما الذهنية فالذهن فقط وتكون
قد ترك التفصيل كما هو دابه وان لم يوجد في العبارة
كلمة تعدد اعيان المقصد قوله وعلى الامور
الخارجية لما كان الامكان من المعقولات الثانية
والموصوف بها انما هو الامر الذهني لا الخا رج
فقولنا الانسان ممكن حكم بالامر العقلي على الامر

العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي
بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشير اليه
انفا لا يقال اذا حكمنا على الامور الاعتبارية مثلا
بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود
الذهني بالوجود الخارجي والثاني عكسه لانا نقول
على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج كان
على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهني
كان حكما على موجود ذهني بمثله وعلى الاول
يعتبر في صحته المطابقة الخارج وعلى الثاني يعتبر
فيها المطابقة لذهن وليس معنى الحكم على الامور
الخارجية بمثلها ان يكون الطرفان موجودين
في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر متحدين بحسب
الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق
القضية الخارجية مطلقا حتى يحكم بالتطبيق
عليه صدقها وكذبها فليتدبر ولما الحكم بالامور
الخارجية على الامور العقلية او على توجيه الشارح

لم يعلم من كلام المصنف ان المعتبر في صحة هذا الحكم
المطابقة في الخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا
زيد معي وانما نعلم من خارج كما مر في قوله والمراد
بالحكم في هذا البحث يعني ان يكون الطرفين موجودين
في الخارج مثلا في كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي
المطابقة مع الخارج ولا دخل له في هذا الحكم بالنظر
الى السالبة لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون
السالبة الخارجية اصلا حتى يكون له دخل في كون
المعتبر في صحتها هو المطابقة مع الخارج بل السالبة
يكون خارجية والمعتبر في صدقها المطابقة
مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط
او لم يوجد الكل لم يتعرض الشارح في البيان
لان اللزوم من القسم الثاني كما على هذا بل يحمل
الحكم على الايجاب ظاهر صدق المنفصلة اللزومية ولو
حمل على السلب لم يصدق اللزومية كما علم من ان
المتقدم لا دخل له في التالي وان صدق الاتفاقية
وكذا لو حمل على ما هو اعم لان المتقدم لا دخل له

فى الكتابة بالنسبة الى بعض مواد صدقه وهو الثابت
ولا يخفى ان المتبادر فى امثال هذا المقام هو اللزوم فينبغى
ان يحمل الكلام على الايجاب لا ينافى لا دخل للعدم
فى الثانى بعد التخصيص بالايجابى ايضا لتحقق الثانى
بدونه فى مثل زيد اعمى حسبما اعترف به الشارح
لانا نقول الثانى هو وجود المطابق كلما كان
به وذلك لا يتحقق فى الموجبة بدونه واما فى السوالب
فوجود الطرفين لا مدخل له فى ذلك الوجود
اصلا ثم يصدق ذلك الوجوب معه ايضا فتأمل
ما هذا غاية توجيه كلام الشارح فتأمل **قوله**
وان صدق شىء على آخر ايجابا يجب الخارج
يتوقف على وجود الآخر ان اراد صدق الحمل
الايجابى يتوقف على وجوده فى الخارج مم وان
اراد ان هويته واتصافه به يتوقف على وجوده
فيه مم والسند اتصاف الهيولى بالصورة
كما هو المشهور بان التقدم على وجود الهيولى
ذات الصورة دون الاتصاف والتقدم

هو

هو الاتصاف بصورة ما وهو اتصاف ذهنى
لا الاتصاف فى الخارج انما هو بالصورة المتشخصة
وهى متأخر عن وجود الهيولى لا يجدى فى دفع
المنع وان اكتفى فى دفع النقض كما مر بل لا بد ههنا
من اثبات المقدمة الممنوعة والحاصل ان الاستلزام
مم واما التوقف فلا **قوله** وههنا اشكال قوى
قد اشرنا اليه فيما سبق نحن اشرنا الى دفعه فيما سلف
ونقول ههنا قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا
للمطابقة ان اراد المغاير بالذات مم وان
اراد مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم
لكن لا يلزم منه ان يكون الوجود فى نفس الامر مغايرا
للوجود الذهنى بالذات بل نقول هذه النسبة
الموجودة فى الذهن مطابقة لنفسها من حيث
موجوده فى نفسها وان كان يحقق وجودها
فى نفسها وتفصيله ان النسبة اذا وجدت فى الذهن
كان لها وجود ذهنى سواء كان باختراع العقل
وعمله كما فى الحكم بوجود الذات الخارجية
اولا

الاختراعية كان في الصوادق فاذا كان تحققه بمحض
الاختراع والتعقل لم يكن موجودا في حد ذاته
الا مع قطع النظر عن ذلك الاختراع وان كان
تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر
من شانه ان ينتزع منه ذلك كان موجودا
مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن
الا انه موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه
موجود في الذهن مطابق له من حيث انه موجود
فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني الوجود في نفس الامر
فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده
الاعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه
المذكور الا ان امرا اخر وهو عدم صلاحيته
للوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود
في الذهن فالنسب الذهنية في الصوادق
مطابقة لما من حيث انها موجودة في نفسها حتى
لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة
لها بخلافها في الكواذب اذ ليس لها وجود

في نفسها الا الوجود خلا تعملا واختراع اصلا لا
ولا في الذهن اذ لا في نفس ذلك عرفت انه فاع قوله
وانه قالوا الى قوله وهذا تصريح فيهم بما بينا الان
معنى كلامهم ان المعتبر في الصحة الحكم مطلقا هو المطابقة
لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه
في الذهن والا لزم صدق الكواذب ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني مع قيد
فرد من افراد الوجود في نفس الامر وكذا
قوله وايضا فالمراد بالخارج الذهني فادام الحكم
في الذهن يكون في خارج الذهن لا في فا
معنى قولهم الحكم فاذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يكون صحة مطابقته لما في نفس الامر لا
لما في الخارج ولا لما في الذهن وذلك لان مرادهم
بالخارج ههنا الخارج عن التخيل العرضي الذهني
لا عن الذهن مطلقا كانهم يوكلون في هذا
العبارة ما لا يكون وجوده بمحض العقل
واذا كان في العقل بمنزلة الموجود في الخارج

العقل ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى
واستعمالهم في عدة مواضع يشعر المراد وعرفت
المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
انه يثبت ولا يسمع لاهواء المرء والاوهام
المضلة والله ولي الرشاد فنبه العصمة والسداد
قوله وقد ذكرنا وجه بطلان فلا ينبغي نحن
انه لا يفيد جواب ما ذكرنا قوله ويمكن الجواب
بان نفس الامر انت خبير بانه لا يدفع الاشكال
عنهم لانهم مصرحون بان حواه المعقول كلها
هو العقل الفعال فالاولى ان يقال المطابق لما ارتسم
فيه من حيث تصديقه به صادق فتلك الصور
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ
يجوز ان لا يكون مصدقا بها وان الحافظ
لا يلزمه ان يكون قد عقلها بحفظ بل وان
لا يكون مدركا له الا يرى ان الخيال حافظ
الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظة
يحفظ المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون

بيان العقل شأن الفعال مع الصوادق الحفظ
والتصديق مع الكواذب الحفظ فقط وذلك
لمراتبه على الشرور التي من توابع المادة لا ينال الا
تبعي للعلم الا حصول مجرد عندهم بحيث يعلم بذاته
فيكون العقل عالما به لا نقول هذا انما يستلزم
كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه
التصور التصديق به ممنوع والحاصل ان الحكم انه
انما يحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك
يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق
بها بالفعل قوله واعترض بعضهم بانه يعد راه اول
ثم المطابقة لا يستدعي المغايرة بالذات كما
تفصيله قوله بل لكونه عينه فيكون صدق
الخبر اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم
لم يفسروه الا بالمطابقة حتى ارتكاب
عموم المجاز في النفي بعيد وهذا التكلف مستغنى
عنه بما ذكرنا على ان في كلام ارسطو الذي في ابو
لوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل من الوصف

بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق
للواقع ولا كذلك على الواجب ان اراد ان علم
الواجب يوصف بالصدق لا باعتبار المطابقة
بل بمعنى آخر اتجه عليه انه فسر التصديق
بالمطابقة وان اراد انه لا يوصف بالصدق ولا
بالكذب ورد عليه بانه خلاف العرف العام
والخاص الا ان يحمل على ما نقل عن ارسطو طاليس
ايضا وان اراد حقيقة الامر فلا حاجة في صدقه
الى اعتبار المطابقة اتجه عليه جعل الاعتراض
عن طرح تعريف الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف
اتجه عليه ما وضح من ان نفس الامر هو العقل
الفعال اذ يكون الواجب والمبادي العالية
بازاء نفس الامر **قوله** كما ذكرنا من ان كذب
الحكم لا يقدح في مقصوده لان مقصوده
ان العقل متصور لكل شيء وجعل التقسيم والحكم
دليلا على ذلك ولا يختلف في هذا الغرض بصدق
الحكم وكذبه **قوله** واما ثانيا فلان مجردا

بل اه لا يخفى ان جواز كون المعدوم ذا هوية
وثابتا باعتبار وغير ذي هوية وثابت باعتبار
لا يندفع هذه الشبهة ومنشاؤها ان صدق
الحكم مطابقته للخارج فيلزم ان يكون للكلي المتصور
هوية ثابتة في الخارج وظاهر انه لا يندفع بذلك وانما
يندفع بان يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج
باعتبار ما وذلك لم يثبت اصلا وانما هو ما توهم
منه **قوله** واما ثالثا فلان المتنافيين وجها
اه لك ان تقول المتنافيان هما مفهوم الثابت
في الذهن وغير الثابت والذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين
الذين ليسا متنافيين في الخارج فقول هذا القائل
فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه المراد منه
نفس المفهومين اللذين هما ليسا بمتنافيين
في الخارج فكأنه رام بذلك الاختصار في العبارة
اذا جاء اللازمة وبطلان التالي في عبارة
واحدة كانه قال لا يجوز ان يكون العقل

ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين وهذا
على ما ذهب اليه القائل وتبعه الشارح من ان الطبائع
الكلية في الخارج ظ جدا وقد يتوهم في توجيهه
ان هذه النسبة لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات
كان ما ليس بثابت في الواقع داخلا في القسمين او احدهما
فيلزم ثبوته في الخارج وهو توهم فاسد اذ لا يلزم
من وجود المفهوم وجود جميع افراده وحقيقتها
ادراك ان النسبة او لا وقوعها بلا بد خل فيه
الشك والوهم بل التخيل ايضا فان التصديق
ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب
المتعلق فقط كما يشهد به مراجعة الوجدان الصحيح
وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم
خاص هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف
التصور فانه لا حجر فيه يتعلق بكل شيء حتى يتعلق
التصديق فانهم قوله بل لا يكون هناك حكم حقيقي
بل لا يكون هناك حكم اصلا اذ لا يعقل النسبة الا بين
شيئين بالبداهة وتكرار ادراك شيء ذاتا واعتبارا

لا يكع

لا يكع وتفصيله ان الشيء الواحد كيف لا يمكن ان
يتعلق به ادراكان من جهة واحدة في زمان
واحد فان حصول صورتين متخالفتين من
واحدة في محل واحد ممتنع بالضرورة الى
فلا بد ان يزول احدى الصورتين عن النفس
حتى يحصل الاخرى لا وجه لا يكون الادراك واحدا
متعلقا بمعلوم واحد فكيف يتصور النسبة مع
انتفاء التعدد في الادراك والمدرك فان الادراك
السابق الزائل لا مدخل له في صحة تصور النسبة
قطعا ولو جاز تصور النسبة بحسب الصورة
الغايبة لجاز الحكم على الامور المنسية والموهولة
عنها ولو كفى الصورة الواحدة الحاصلة في تحقيق
التصديق الى التصورات الثلثة بل الا تصورين
طرفين احدهما تصور واحد هو تصور الموضوع
والمحمول والثاني تصور النسبة يلزم ان يكون
اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد حينئذ
المفهوم بل في الادراك فقط على ان تفصي من توهم

حدانية

ك

ذلك قايلا بان القضية التي محمولها الوجود لا تحتاج
الى الرابطة فيلزم عليه اذا حمل مفهوم الموجود
على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا
تعلق به ادراكان اذ مفهوم الموضوع والمحمول
عنده واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه هنا
فيتحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول
الموجب ذلك من المفاسد واظن ان العقل
السليم يكفي هو انه هذا البحث اذ من البين
ان النسبة معنى بين المفهومين فاذا انتفى
تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا يبعد ان يقال
انه يتصور كون المدرك به اهو المدرك
بذلك فيتعدد رجع الى التغاير بين المدركين
ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما قد يطلق
الحمل بمعنى الحكم الحملي وهو الذي من تفسيره وقد
يطلق على متعلقه وهو المراد هنا ولذلك فسره
باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات
فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة وقد ذكر

القسم

القسم السلبي اكتفاء بالاصل ولما اراد تعريفه
على وجه يتناول الحمل المتعارف وغيره لم يخص
المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر
في المتعارف قوله قيل يرد عليه انه حمل الحامل
الذات على الموصوف ولذلك اعترض عليه
بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم
والوجود والايجاد كحمل السواد على الحركة وحمله
الشارح على ما صدق عليه لينتفي ذلك و
نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات
المتغايرة على شيء واحد فان معنى كون الشيء
عليه كونه ماهو باحد انحاء الاتحاد فيعود
شبهة الحمل بحذافيرها ذلك اذا قلت ج وب متحدان
فيما صدق عليه كان هذا حكما على شيء واحد
بانه يصدق عليه ج وب ثم نقول هذا الحمل
الذات ان كان عين كل منهما لزم حمل الشيء
على نفسه او غيره لزم اتحاد الاثنين ولا يصح
الشبهة الا بان يقال متحدان في الوجود مختلفان

بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه في قوله والاتحاد هنالك
في الوجود اه اقول الظاهر ان الاتحاد فيما في الوجود
اصلا فان الاعمى مثلا موجود بوجود زيد بانه
اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والكو
وسائر ذاتياته من حيث انها عينه من حيث
الذات وقد وجد الاعمى وغيره من العوارض
الدائمة عليه باعتبار ذاته تلك الامور بالعرض
وان لم تكن اياها من حيث ذاته ولذلك يجب
وجوب الحمل تلك الامور بالعرض فهو متحد
معه في الوجود بمعنى انه موجود بوجوده
بالعرض ومصداق ذلك في مثل الاعمى كونها
منتزعة منه وفي مثل الاسود قيام السواد به
ولو لم تكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه لم يصح
الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا اذا كان فيها
زيد ولم يصح الحكم على الاعمى الا بافراده وتفصيله
ان معنى الهو هو معلول بالتشكيك كالوحدة
كما سيجيء في المتن فيكون زيد هو الانسان اولى

من كونه

من كونه اعمى فان الاول اتحاد بالذات والثاني بالعرض
قال الشيخ في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال
في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر فانها واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرض كما يقال ان زيد
او ابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب
واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب
هو ابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد
عرض كقولنا والثلج والجص واحد في البياض اذ عرض
ان حمل عليهما عرض واحد انتهى كلامه ونقول
ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما
ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق
او الكثرة الصرفة لم يصدق ولما كان الوحدة
على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك
الحمل حتى يجري في جميع اقسام الوحدة التي
يتحقق فيها الكثرة الا ان اشهرها في ارادة هو الحكم
بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث
به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود فانه المتعارف

المشهور اذ لا تغاير في المتعارف زيد عمرو من حيث
البشرية كما في النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم
من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل
الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود
احدهما والآخر موجودا بالعرض بالمعنى
المشار اليه كما في حمل الاعتباريات عليها ولا حاجة
في تحقيق معنى الحمل في ما قيل ان الحمل في الذاتيات
بمعنى الاتحاد في الوجود وفي غيرها بمعنى الاتصاف
كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من ملاحظة
الاتصاف بعيد الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل
مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض فان قيل مثلا ح ثاني
ان يريد مطلق الاتحاد صدق باي نحو من انحاء
الوحدة يوجد منها وان اريد به المعنى الاخص
مطلقا صدق بكونهما متحدين في الوجود سواء
اتحدا فيه بالذات او بالعرض وان اريد الاتحاد
بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضا

للآخر وربما يصدق الحمل باحد الاعتبارين وكذب
بالآخر مثلا الجزئي حقيقي صادق بالاعتبار الاول
كاذب بالاعتبار الثاني والمعلوم معلوم موجود
صادق بالاعتبار الاول وكاذب بالاعتبار الثاني
فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار حمل غير
موجود فان مصداقه اتصافه بالمعلومية وهو
غير موجود **قوله** لانه لا يتصور التغاير في المفهوم
مع الاتحاد في الوجود الذهني اذا حصل في الذهن
الاربعة مثلا فقد حصل فيه الزوج وساير
ما يصدق عليه شيء من الانحاء فان الاربعة
نوع ومعدود وغيرها فوجودها هو وجود
تلك المفهومات الصادقة عليها نعم ليست
تلك المفهومات باسرها موجودة فيه بالذات
وهذا لا ينافي وجودها مطلقا سواء كانت
بالذات او بالعرض **قوله** وجهة الاتحاد
قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا وجهة
الاتحاد قد يكون الموضوع وحده او المحمول

وحده كما في المثالين وقد يستوي نسبتها الى
الموضوع والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع
هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد اما مخلوطا
بامر اخر او بدون الخلط وجهة اتحادهما هو
زيد المكرر باعتباره في الطرفين ولذلك يكون
مثل هذا الحمل بديهيا كانك قلت زيد الذي
ركبه الان هو زيد او هو زيد الذي ركب امس
لبيان اتحادهما في زيد المكرر لا في الخارج والذهن
او انه قد لا يكون ضروريا وهذا القسم هو الذي
يسمى حمل الشيء على نفسه وقول المص وقد يكون
احدهما يشمل هذا القسم ايضا **قوله** وما يلزم
بطلانه على تقدير صحته اه قيل يرد عليه انه
يلزم في بطلان اما او ثانيه وهو قوله الحمل في وانت
خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الاولي
ورتبا لمجوز دعواه سلب الصحة عن الحمل فلا يرد
عليه ذلك على انه ان جوز سند مع هذه
الى ما بينه لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد

الحمل

زهره

في هذه الى ما بينه لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد
الحمل فان نقل الكلام الى قول الرامي لكم قلنا ان يقول
هذا ايضا الرامي لكم وهكذا وهذا لا يدفع في
غرضه الذي هو ابتناء الشك في الحمل والا لم يكن
الحمل صحيحا اي صادقا فالشبهة انما يرد على حمل الوجود
باعتبار صدقه **قوله** قلنا فان الوجود اذا ثبت
ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو
المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للماهية
يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم
محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان
ثبوته للماهية في الذهن فلا يلزم الا تقدم الوجود
الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود
الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل
عن هذا المقام اذ الزم ان يكون للماهية قبل وجودها
وجود سواء كان فيه محذور او لا فكيف يصح
قول المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم
وجودها قبل وجودها على ما وجهه به المتأخرون

ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه
سابقا لان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته
في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه اذا كان عين
ثبوته في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود
الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا
لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجوده
واستغنا الوجود عن الوجود يكون موجودا
لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده
في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجودا بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفسه
وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده
في موضوعه هو وجود ذلك وقال فيها ايضا فالوجود
الذي للجسم هو موجودية الجسم لا كحال البياض والجسم
في كونه ابيض لانه لا يكفي فيه البياض والجسم هذا بعينه
انه يقال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس
بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته

انه موجود فان الوجود هو الموجود به هذه
كلها نقل ملخص منها ان نسبة الوجود الى المهيات ليست
كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة
بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية تصير
بنسبة الوجود اليها موجودة بل هو عين وجودها
فلا شئ لها سابق من وجود المهية قوله فيكون
حصول الوجود شرطا لسلب الوجود عنها وهو
جمع بين النقيضين الخ فان صدقه يقتضي كونها
عين موجوده ونفيه يقتضي وجودها الا امتناع
الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود
ايضا باعتبار الصدق قوله لكنه ليس بشرط لسلب الوجود
اراد بالسلب هنا اللاوقوع لا الانتزاع كما في العبارة رف
وفي قوله وهذا لا يقتضي ان السالبة المطلقة العامة
على سلب الوجود قوله واعلم ان اقسام [illegible]
اه هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده
في النتيجة فلا حاجة الى الالتزام كون البحث عن مطلقا
كما في نواقح الحواشي وهذا الوجهنا اليه هناك

من حيث هو بعض الاحتمالات التي تندرج تحت هذا
الكلام التام والحمل والوضع من المقولات الثانية
يشبه ان المص اراد ان قوله الموضوع والمحمول
على انحائهما بالتشكيك اطلاقا للمبدا وارادة
المشتق على سبيل المسامحة المشهورة فان الاخص
اولى بالموضوعية والاعم اولى بالمحمولية واما ان قولنا
الحمل والوضع على انحائهما بالتشكيك كما صرح به
الشارح بخلاف الظ وهو ما لا يكون وجود به
لكن ما صدق هو عليه اه على قوله من حيث وجود الكلي
الطبيعي لا بين السواد والجسم والنوعي والانسان
واللاحق فان جميعها عين موجود عند من ما صدق
هي عليه واما على التحقيق فالثلثة الاول موجودة
بالذات بخلاف الاخرين فانهما موجودان
بالعرض بوجود ما له اتحاد معها بوجه ما عرضي
كما عرفت حينئذ قوله فقط بل ما سماه موجودا بالعرض
مثلا ما هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا
اذا وجد زيد فذاته ووجوده موجودة

بالذات

بالذات وعرضيات موجودة بالعرض فاعطي الكل
الشفاء الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود
الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود
زيد ابيض والامور التي بالعرض لا حد لها فليترك
الان ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود الذي بالذات
انتهى وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال
فيما لا يكون موصوفا حقيقة بذلك الشيء وذلك
بخلاف سائر الابواب فانه يقال ان الشيء مثلا اسود
بالعرض اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل شيئا آخر
يقارنه اذا قال الطاء جسم هو بعينه في الموضوع
وليس هو هو بعينه في الاعتبار كقولنا الجسم اسود
فان السواد موضوعه هو جوهر ابيض العامة بل
الجوهر مع النباتية موضوعه ان كان هذا الجوهر
القابل للسواد وقد يقال للجوهر اذا كان ليس
موصوفا اولا للاسود بل موضوعه الاول شيء ما
لاحق وهو السطح فان السواد حقيقة ان محله
الاول هو السطح يوجد للجسم انتهى واعلم انه

الشيخ صرح بان النفوس البشرية المنطقية لا تتحرك
في الاين بالعرض مع تصريحه بان المتحرك بالعرض هو
ما لم يكن في نفسه مقارنة اين اولا او وضع اولا
او كم وكيف بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة
فاذا تبدل لذلك الشيء حال نسب اليه كانت له بالعرض
وجعل ذلك على وجهين الاول ما يكون المتحرك بالعرض
هو نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق
مكانه ووضعه بل الشيء الذي هو مجاور له قد فارق مكانه
وهذا ملازم له فيلزم ان يقع له لاجل حركة ما هو فيه
حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة التي كان
يقع عليه الاشارة منها او تقع له وضع آخر بالقياس
الى الجهات كالمنفول في حافظ المكان في الصندوق وهو
ساكن فيه والثاني ان لا يكون من شانه ان يكون له اين او وضع
وان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك بالعرض
للمتحرك بالذات مقارنة جسم بل مقارنة شيء من الاشياء
الموجودة في الجسم جزء لا او في الجسم فيحصل له
بسبب الجسم جهة يحصل لها الاشارة الواقعة الى ذاته ويحصل

له اجزاء كاجزاء الجسم فيحصل له كالاين الاول للجسم وكالوضع
لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المضافة
بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت حال جزء ما
فقبل انه قد استحال في الاين او الوضع هذه كلماته منقحة
بحسب الحاجة اقول لما كان الاتصاف بالعرض راجعا
الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة
متحركة بالعرض بعلاقة انها متعلقة بالجسم المتحرك فان
لم يكن حملها المقارنة التي بين الجسم وجسم او بينه وبين
الاعراض المخالطة له مادة على انه قال في جواب سؤاله
من قال كانت النفس بحال لما انها متحركة بالعرض
في الابعاد ولا يقال لما انها مسود بالعرض باسوداد
البدن ان التحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق
ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وذلك اذا
كان السواد في العضو الاول الذي فيه النفس معينة
واذا كان احد الامرين اوقع في العادة ولكن ظهور
تعلم ما فيه النفس ان كانت منطبقة به اكثر من ظهور
سائر احواله وذلك لان الناس يحكمون بان الجسم

اذ اذا السعي اما باشارة ما داله ما معه فضا داله
اشارة اخرى تخصه ولو كان الشئ الغير محسوس كانه
لو يحسون الحصول في الحيز لكل موجود كان محسوس
او غير محسوس ولا يحسون الشعود الالي ابلية وبعلمه
الايجاب الجزئي عندهم لكل شئ لا يوجبون لموجود
الاشارة اليه فهذا هو السلب الذي اختلفه الاذهان
عند الجمهور ولانه يخضعون غير واجب فيكون المتحرك
بالعرض منحصرا في القسمين الذين ذكرهما ايضا غير
واجب فان ما ينقضه وهو انحصار المتحرك بالعرض
فيما اليه اشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور
لا يطلقون المتحرك بالعرض الا على القسمين المذكورين
فالعلاقة المعتبرة منحصرة في ذينك الوجهين فكذا
لا يطلقون الاسود بالعرض على النفس كما عرف اعني
والحق الذي نتكلف فيه ان الاتصاف بالعرض لا يظهر
بخاته فيما له علاقة معتد بها مع المعارف الخاص
او العام نحو نجمه في بعض المواد وبعض العلاقات
كما في الصورة المذكورة واما حركة النفس المجردة بالعرض

ما بان عنه النعارف فانك تقول تحركت من هناك
الى هناك وكذا غير من صفات البدن ينسب
الى النفس بم يصح سلب التحرك بالعرض على الوجهين
الخاصين من النفس لا السلبية مطلقا ومن نظائر في
البحث على ان الجهة في الموجود بالعرض في نفس الاتصاف
نظرا ان المحان في صورة الوجود الكيني في محل الدلالة
بالعبارة في وجود الاتصف الا اتصاف دهم لو وصف
زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال
عليه في الخارج كان من قبيل الاتصاف بالعرض سواء
كان متشابها او غير متعارف فليس الكلام فيه بل
في ان يقبل الوجود الكسبي مجاز وان اقسامه الحقيقية
اثنان لا غير فتامل **قوله** لا يقولون بانعدام الاجسام
هذا بناء على نفي الجزء الصوري للاجسام حصرا للجوهر
الفرد كما هو مذهب المتكلمين اه وكذا على مذهب
المصحح حيث قال بان حقيقة الجسم هو الصورة
الاتصالية وانها تنعدم بنفسها حال الانفصال ولو اثبت
الجزء الصوري في الاجسام ثم قيل تكلفي والمعاد الجسماني

كون الاجزاء المادية هى بعينها ولا يقدح فيه تبدل
الجزء الصورى بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة
التى بعده فان قيل يكون ما سيجئ قبل الممتنع عندنا هو
اتصال النفس بالبدن هو يغايره بحسب المادة
لا الى بدن متألف من عين مادة هذا البدن
وصورته تنتفى اقرب الصور الى الصورة الزائلة
فان ثبت ذلك ما سيجئ فلا بد من البيان بطلا انتفائه
فان النزاع انما هو فى المعنى لا فى اللفظ قوله يعنى لو صح
اعادة المعدوم لصح الحكم عليه الخ لقائل ان يقول لو لزم
هذا لزم ان يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث
بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد
الى آخر ما ذكر وهذا النقض يظهر مما اورده الشارح
واعلم انه قال الشيخ فى التعليقات فى بيان هذا المطلب
اذا وجدت الشئ وقتا ما ثم عدم واستمر وجود
فى وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود
واحد واما اذا عدم عدما فلم يكن الموجود السابق
او لم يكن المعاد الذى حدث به ولم يكن الحدث

الحدث

الحدث يدخ ولكون له فى الحدوث والموضوع والزمان
وغير ذلك ولا يحالف الا بوجود فلا يتميز عن فى
استحقاق ان يكون متعينا بالوجود دونه فانه يشبه
شئ الى امرين متشابهين من كل وجه الا فى العدد
التى يتطرها هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا
لم يجعلنا بالبيان ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل
للاخر فان قيل انا هو اولى به دونه لانه كان
له دونه هو نفس هذه المسئلة احد المطلب
فى بيان نفسه بل نقول الخصم انما كان له بان اذا صح
مذهب من يقول ان الشئ يوجد فيعتقد من حيث
هو موجود بعينه من حيث ذاته بعينه ذاتا
له بعينه من حيث هو موجود ذات ثم اعيد
له الوجود امكن ان يقال بالاعادة الا ان سطله
موجوده اخرى واما لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم
فى حال العدم ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين
مستحقا لا يكون قد كان له وهو الموجود السابق
دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد

منهما سعا ولا يكون كلاهما ولا واحد منهما سعا وإذا
كان المحمولان الاثنان موجبان كون الموضوع لهما
مع كل واحد منهما عينه نفسه مع الآخر فان استمر موجودا
واحدا وذاتا ما ثبته واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد التابع موجودا وذاتا شيئا واحدا
بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين وإذا فقد
استمراره في نفسه ذاتا واحدة في الاثنينية الصرف
لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال على امتناع
العود بامتناع الحكم على المعدوم كما زعمه المحاكمون
او كيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال
بل المحصل ان العدم عبارة عن فقد الذات
وبطلانه فلا يكون موضوع والعدم شيئا واحدا
لعدم انحفاظ الذات حال العدم فامتياز المعدوم
عن المستأنف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال
العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية وان كان
لكونه موجودا الوجود اولا فهو عين المسئلة

التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد
الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة والحاصل ان ذلك
غير متصور والمحط الانظار عليه من غير كلفة
فان قلت قوله فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق
الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الايرادات المبنية
ما زعموه ثم ينبغي ان يناط المعدوم في الخارج
نحو ان ينبغي في نفس الامر بحسب الذهن فيتحفظ
وحدته بحسب ذلك الوجود ويندفع بان الوجود
الذهني بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات
الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى انهما
حد التحديد بعينه يلبث اياه مطلق بالفعل فتأمل
قوله والجواب انه لا نعني بتخلل العدم لا معنى لتخلل
العدم على الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا
وسابقا الشيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه
اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو
بعينه مسبوق بذلك العدم وهو ح لاستلزامه تقدم
الشيء على نفسه بالزمان وهو ح بالبديهة باطل

وقد الحدانه الدور وقانه في لا نسلم انه ما في قوله
ومن هاهنا سمى بعد في الشيء ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده
بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني وجود
شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد
بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو
بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان فان الوجود الحاصل لكل شيء
وهو بعينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار
اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض التي
يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ الوحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير
جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولو لا يكون
الوجود نفسه معادا فيكون ليس هناك وجود
ولا وجدان ولا وحدة فان ذاتان لا واحد

بعينه

بعينه معادا ثم كيف يكون العود لا اثنينية وكيف
اسمعه ويجوز ان يكون المعاد بعينه الاول ثم اقول
من يريد ان لا يسعى هذا منهم ويجوز الوجود
صفة والصفة لما توصف ولا تفعل وليست كل الامر — حودة
وان الوقت او بعض الاشياء ولا يحتمل الاعادة
وبعضها يحتمل حتى لا يلزمه ان نفرض الاعادة للمعدوم
فقد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد
ليس له حال كان اولا فقد سعى بصحة البحث الحاصل
هذا النمط ولما كان الشيخ يدعي بداهة المدعى
لم يشتغل بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة
المنع قوله والمصنف في هذا الدليل لا يخفى ان الذات
مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين
الشيء ونفسه ولا تخلله بين الشيء باعتبار وقوعه
في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان
الثاني لان السابق ما سبق الزماني واللاحق بذلك
المحل الملحوق انما هو الزمان بذات والشيء مع
حصوله في الزمانين بالواسطة لا بنفس الذات

من حيث هو لا انا مستمني يبعد من **قوله** من حيث
صدق في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة
الا لم يظهر من نفي وحدة الجهة وانما يظهر بان يقال
لو جاز اعادته لجاز اعادته مع جميع عوارضه وحينئذ
كما هو من كلام الشيخ في منع الملازمة **قوله** لجواز
المغايرة يعني ذلك من العوارض او المحلل
اراد بالعوارض المشخصة كما يدل عليه لعله والمغايرة
بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان
آخر لان ذات الزمان الواحد موجود قبل وبعد
على هذا التقدير **قوله** واليه فانه اشد لا يعقل مثل
لا يجتمعان اقول يختار الاول قوله لم يصح قوله كان
المبتدأ في زمان سابق اه قلنا اذا فرض اعادة
المعدوم بعينه كان الوقت من المشخصات لزم اعادة
الوقت بعينه حين وجد لما كان بعينه موجودا
قبل الزمان وبعد احتاج في القبلية والبعدية
الى زمان آخر بدلا منه فيلزم اعادة ذلك الزمان
ايضا بعينه بناء على ان الزمان من المشخصات فاذا الوقت

عل

بلى

على الزمان المبتدأ والمعاد بالقبلية والبعدية
المستمرة فهو بعينه في الوقت السابق واللاحق والمنافاة
بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتدأ في زمان
سابق والمعاد في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل لعدم
لان الحاجة سبيل القبلية والبعدية اللتين هما قوتهما في الوقت
السابق فاللاحق كما انقا فاذا كان الوقت من المشخصات
منافيا له وقد وضع ان الاول حق فيكون الثاني باطلا يلزم
سيلزم منه بطلان ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب فتدبر
قوله اقول يمكن الوجه بما يندفع عنه الحريان اه
الا لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة زمانه لانه
هو من مشخصاته ولو اعيد الزمان الا اخرها لا نه
خبير بان اثبات المقدمة في هذا الوجه مبني على كون
تقدم المبتدأ على المعاد زمانيا مع كون ذات المتقدم
والمتأخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا
بل من عوارضه في الزمان وح التزييف الاول مبني على ان
التغاير بين المبتدأ والمعاد وليس بالماهية ولا بالوجود
ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية والبعدية فيه الا

لو نوعه الزمان فكان وقوع المبتدا في الزمان
سابق والمعاد في زمان لاحق هذا التقرير لا الازم وفي
الاعادة فلذلك في التقرير الاول تماسنا وبالاقدام
في عدم ابتنائها على المقدمتين المناقشتين وقد يرفت
انه فاح الاول ايه من السهو الاول **قوله** فوز فاننا
قاطعون بان زيدا او لعل من حمل الزمان من المشخصات
اراد ان الزمان وجود الشي بوحده الا بما له مدخلا
في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود
بتخلل العدم لم يبق الشخص اولا لان الحدوث مدخلا
في حفظ ذلك الشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان
الوجود فلا يلزم هذه الشناعة ويبقى المنع المحرر ثم
لا يخفى انه لا يتوقف المطلع كون الزمان على الوجه
المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم
الدليل ايضا **قوله** ويحكى انه وقع البحث او وارد في الاسوله
التي سالها بهمنيار عن الشيخ او طلب الشيخ بالدليل
على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل به على التجرد
فاجاب عنه بالرجوع الى الواحد ان الصحيح ثم

اورد

اورد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ ظاهرا
فقال الشيخ في جوابه كيف يجعلني المسح منه مع نحو تركه
تبدل الذات **قوله** ولو سلم فلا نزاع ان ما يوجد في وقت
الخ لما كان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لذواتها
كما تقرر في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون
متصفا بالسبق لكونه مقتضى ذاته واذا كان متصفا
بالسبق قبله لزم الاعادة قبل كون الواقع فيه
مبتدا لكونه واقعا في الزمان الاول ومعاد العوض
الاعادة **قوله** والجواب انه ان اراد بالمثل الوقت
فخبير بان هذا انما يرد على تقدير المتاخرين كما ذكره
الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلانه لا يتوقف
على احد امكان هذا المثل اذ يحصل ما خص المثل
على الشيخ المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا اذ
كان بينهما امتياز كان يكون احدهما هو بعينه الذي
ثابتا حال العدم بخلاف الاخر لكن هذا مع فاتوضنا
معادا يكون هو الثاني المفروض لامتناع الامتياز
فلا يكون معادا **قوله** ولو سلم فلم لا يجوز ان الاستناد

غير متشخص على تقدير عدم الامتياز بالمهية والتشخص يكون
ما يعرض لاحدهما عارضا للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة **قوله** على انه كلام على السند الاخص معنى انه متوجه
على قوله فان الحال ما قد يوجد ثم يعدم والمثل المبتدا
ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص
لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز
بالمهية والتشخص لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة
ايضا مع يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض غير النفسه
مع عارض اخر فلا يصدق الحكم بانه مبتدا لا معادا ومعاد
لا مبتدا اصلا ولا يتصور العلم بالامتياز اصلا **قوله** اذ
قد يستند المنع بان المهية المعدوم لا يخفى ان هذا
ظ عبارة المتن من غير تكلف **قوله** لا ان مالها امتنع
الانفكاك عنها بعد صدقها لا مطلقا **قوله** نقول هذا
القائل ولو جوزنا كون الشي اه وقف الشارح عند
لفظ هذا القائل ولم يات بما يحسم مادة هذه الشبهة
اذ لا اختفاء في ان مقصد القائل لو جاز ان يكون الشي
بعد ما حمل عليه العدم ممتنعا في زمان وجوده

واجبا

واجبا ايضا ككون الشي ممكن الاتصاف بالوجود
الاول ممتنع الاتصاف بالوجود في الثاني كان يجوز في الوجود
الثاني كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود
في زمان عدمه وواجب الاتصاف في زمان وجوده
فان العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه
الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة في المهية
الى قوله ولو جوز بانه كان حق العبارة ان يقول
لان الاشياء المتوافقة في المهية بحيث اشتركها في اقتضاء
الذات الواحدة اياها وقوله ولو جوزنا الخ معناه
انه لو جوز كون الشي ممكنا وجوده الابتدائي
ممتنعا وجوده الثاني وعلى اختلاف الوجودين
لجاز مثل ذلك في الحوادث بان يكون ممتنعا وجوده
في زمان عدمه واجبا وجوده في زمان وجوده
لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف
سواء اعتبر في الموضوع ط عادية اشبه بالابتدا
على الوجه الاخير والذي يحسم مادة الشبهة ان يقال
لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان

وعدمه في زمان آخر لا بان يعتبر الاختلاف
في جانب الموضوع ولا ان يعتبر في جانب المحمول
اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف
القدم ان الوجود يحتاج في ذاته الى غيره فلا يكون
واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا لذاته
الموجودية في وقت معين لم ينفك عنه فكان الموجود
في ذلك الوقت واجبا ثم قوله ويعلم بالضرورة
ان الاثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ممنوع بل هو اول
المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا
المطالب مخالفة لما هو من الاعلام وانت خبير بانه يمكن
اجراء نظير ما ذكر في استلزام ازلية الامكان امكان
الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن بالوجود
المطلق غير ممتنع بل الممتنع اتصافه بالوجود المقيد
بالدوام لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد
لكنه ليس منشأ الامتناع والا لم يتصف ممكن
بالدوام قوله ان اراد بها زيادة استعداد
المادة وان لم يرد بها زيادة استعداد من البين

ان الشيء اذا حصل بالفعل بين المادة من جميع
جهات استعداده وما لم يحصل في المادة استعداده
اصلا لا يمكن حدوثه اصلا فكيف يصير قابلية للوجود
باسا ازلية وكيف علم بالضرورة انه لا ينفك ما هو
عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات على
ان كون ما هو عليه بالذات قابلية الوجود في جميع
الاوقات على ان كون ما هو عليه بالذات قابلية
الوجود في جميع الاوقات كما حققه الشارح انما هو
كيف اعلم بالضرورة ان الاثر لاجتماع الوصفين في هذا
الامتناع قوله وجه آخر اقناعي الاصل ان كان بمعنى
الكثير الراجح فكون الكون مما لم يقم دليل على استحالة
وجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى لا يفارقه الا الدليل
فهو باطل لان كلا من الوجوب والامكان والامتناع
ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كلا منها مقتضى جهة
موضوعه ما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم يعلم
حاله وما قال الحكماء معناه ان ما لا دليل على وجوبه
ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل ينبغي ان يتبع

بل

الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لانه يعتقد
امكانه الذاتي فيهتك على هذا تعنيف بما يورد عنه
قائم البرهان وكيف يتوهم ذلك وقد قال الشيخ تنبيه
ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن
الفطرة الانسانية وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم
وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث
المتسلسلة من غير بداية وهو باطل ويمكن ان يمنع لزوم
اعادة الاسباب لجواز ان يعود باسباب اخرى مشابهة
فقط اذ لا حاجة له الى تلك الاسباب السابقة المتسلسلة
قوله والامكان بهذا الاعتبار يعرض حال المهية فانه
بهذا الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة ونعتها
فالمعنى الرابطي ماخوذ مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات
قوله اذ لو لم يكن في نفس الامر جاز انفكاكه عنه
ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم امر البيني
ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عنه او لثبوته فاذا لم يكن
اللزوم لازما لاحدهما كان غير ممتنع الانفكاك وامكان
انفكاك اللزوم يستلزم امكان انفكاك اللازم اذ على تقدير

انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما وصح ذلك
بعضهم بعض الناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه
فانا لا نسلم ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولو لم
يكن لازما اما اذا لم يكن لازما حال عدمه فلا يلزم جواز
الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما
للسطح ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه عند العطف
وهو مما يجب ان يوضح بالكلام الاتمام على الوجه الاوضح
فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية. فقد اسلفنا
في مواضع ما يدفع ذلك ولا بأس ان نعيد ههنا بعض
فنقول تلك اللزومات موجودة في نفس الامر لوجود
ما ينتزع هي منه وليست موجودة فيها بخصوص
منشأ به والوجود الذي هو مقتضى صدق القضية
الموجبة اعم من الخارجي والاول فان الموجبة ان كانت
خارجية اقتضى صدق وجود موضوعها في الخارج
اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود الجسم
او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود الكل
فان هذا الجزء قد يصير موضوع الموجبة الصادقة

لما اذا كان احد قسمي المنفصل سالبا والاخر [illegible] منصدق
الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المنفصل
ليست موجودة متحققة بل انما نحو من الوجود الا انه ليس
وجودا متميزا عن الكل بل هي موجودة بوجوده
وان كانت القضية ذهنية اقتضى صدق وجود موضوعها
في الذهن باحد الانحاء وكان خصوص القضية
الخارجية قد يقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق
الحكم بالتحيز وانه يقتضي وجود المشغول وصدق الحكم على
الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود
وهذا كما ان المطلقة تقتضي وجود الموضوع بالفعل
والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام ونقول ايضا اللزوم
نفي لا اخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا في الملزوم
واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل
عن وجود اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود
بالفعل من احد الطرفين دون الاخر كلزوم الانقطاع
بحسب كونه صحيح الانتزاع لازم لوجوده وقد يكون

بحسب حيثية صحة الانتزاع من كلا الطرفين كزوجيتها
للتقبل لزوم اللازم فان مرجعه ان اللازم لا يمكن صحة
انتزاعه الا وهو بحيث يصح منه انتزاع اللازم وهكذا
فيكفي في صدقه هذا النحو من الوجود اعني صحة انتزاعه
من موجود كما ان القضية الممكنة يكفي في صدقها امكان
وجود الموضوع هذا ويمكن ان يمنع كون وقوع اللزوم
لا في قضية موجبة يستدعي وجود الموضوع
وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فيصدق سالبة في المعنى
ذلك وهذا جواب جدلي والتحقيق ما سبق انفا
وسابقا قوله وهو ان ما في الانفس الامر بحسبان مغاير
ان اراد سلب المغايرة ثم وهي متحققة فيهما بحسب الاعتبار
وان اراد المغايرة ثم وكانا فصلنا الكلام فيه فيما سلف
قوله وكان الانساه هذا بناء على توجيهه وهو انه
جواب عن الاسناد لا على وجود الامكان ظاهر
ان المص قد تحقق ان الاتصاف بالامكان بحسب
العقل وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي تعرض
الاشياء في العقل وهي المعقولات الثانية وهي لما يمكن جوازه

للكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن لا الامكان
ولا يتوجه عليه ما ذكر **قوله** ويتوجه الجواب ان الاولى
قد يكون خفيا فقد اشتهر بينهم ان اختلاف الالباب
جلاء وخفاء انما هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشير
به عبارة المحشي ولك ان تمنع لجواز اختلافها في انفسها بالنظر
الى الاذهان بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص
واحد كيف لا وبعض الاشياء يدرك النفوس بعض
النظر ويجيء بحسب قطرته وبعضهم لا يدرك احد الا وكل
في الابحاث المنطقية والمناظرية **قوله** لا يتوقف على ان اشتق
له طرف الممكن اليه ليس بديهيا ينتقل الحكم ونفس التصور
الى الواجب والممكن لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان
التصديق بثبوت الاشتقاق اليه ليس بديهيا وليس كذلك
لو كسبت تصور الاطراف في شيء بل انما كان تصور كلهم
ما بحثنا في مسألة الطرف الى البديهي ولا يلزم منه بداهة
الحكم لحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر ان الاحكام
تختلف باختلاف العنوان ولا يتوقف بظهور ما ذكر الله العلام
انما فيما ذكره اعني انا بالنسبة الحكم كيف لا فكل

حكم نظري اذا تصور موضوعه بوجه الاوسط
الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج الى النظر بعد هذا
الاعتبار ويعلم ان لا يكون نظريا مثلا تصور الحكم بتركب
الجسم من الهيولى والصورة بديهي وجدانا وخفاء
تصوره من حيث يتعدم بسبب الانفصال احدهما
بالكلية وليس مولفا من الجوهر الفرد فاذا تصور
من هذه الحيثية فتصور التالف من الهيولى والصورة
وجزم البديهي العقل بانه يتالف منهما من غير استعانة
في هذا الحكم بشيء من الكادي من اطرافه وقس عليه جميع
المطالب النظرية **قوله** الثاني ان التاثير اما حال الوجود
او الحال ان يقول اما بشرط وجوده او عدمه لبطلان
الجواب المذكور **قوله** فلان الانسان لو كان انسانا
بتاثير الموثر فيه نظر لجواز كون الشيء لازما
بينا بالمعنى الاعم مع ثبوته له بتاثير الموثر فلا يمتنع
في ثبوته له مع الشك في وجود الموثر ويمكن الجواب
بتقرير وعندهم ان العلم التصديقي للكل بكل سبب لا يحصل
الا من العلم بسببه فلو كان الموثر لم يتحقق كلنا

ما لا

مع الشك في وجود اثره وبهذا في تلك المقدمة كلام
كلام فالمراد بالشك ما يقابل اليقين فانه قد يطلق بهذا
المعنى وح يتم الملازمة بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان
التالي نظر بحث فان الانسان اسان نيد انه
ان اراد بانه يجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم بنفي ما يلزم
منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل لا بد لانه يلزم
منه عدم الواسطة في التصديق وان اراد انه يجزم بانه
ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاعتبار رجع الى ان فعله
متصلا به ويعترض عليه فالجواب باختيار الاول كما هو
ظاهر البطلان واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة
التي ذكرت **قوله** فقد نوع بمنع الاستحالة الخ
لما كانت ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته وعلى تقدير
انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان كان
انتفاؤه دائما صدقت السالبة المطلقة او ممكنا
غير واقع صدقت الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم
يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه ولا خفاء ايضا
في انه لا يقدح في بطلان التالي في الشق الاول

اليا

لانه لا علم كونه على تقدير الاسناد مسلوبا عن نفسه كان
احتمالا ثانيا ومعنى ما اشتهر بينهم ان جعلها
موجودة الخ هكذا وجدانا دحون والظاهر انه يقصد
المصنف ان الجعل مستقل او لا بنفس الماهية لا بكونها هي
ولا بكونها موجودة ثم العقل ينتزع منه كونها هي
وكونها موجودة كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق
ذلك انه فرق بين جعل الشيء بسيطا وبين جعل
الشيء والماهية ليست مجعولة اما بل مجعولة في ذاتها
بمعنى ان نفسها تابع للجاعل وان صح ان يقال جعلها
الجاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا فالا
بذلك الاتصاف فكما ان الاشراقي الاول عنده هو
الاتصاف لا بمعنى انه جعل شيئا بل جعله في نفسه
والاتصافات الاخر متفرعة عليه كذلك الاشراقي
الاول عندهم هو الماهية لا بمعنى جعلها اما في غيرها
وصحة انتزاع الاتصاف مطلقا متوقفة عليه وقولهم
الفعل يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود ومتصفة
بذلك الاتصاف ولا يدل ذلك على ان الاتصاف

اتصاف (margin)

بالوجود ليس اثر الجاعل وقولهم العقل يحكم بانه لم يجعلها
ايا ما على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل
الثاني اعني جعلها ايا ما لا على نفي جعلها في نفسها والفرق
بين الجعلين مما لا ينبغي ان يخفى على من له بصيرة وابسط
زيادة توضيح للمرام فاسمع لما يتلى عليك من الكلام
وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة
الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة
لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا
خارجيا ويكون هذا التأثير بخصوصه يستدعي
مجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الشيء المطلق
عن الشيء المطلق ولا يقتضي مجعولا ومجعولا اليه بل هو جعل
بسيط مقدس عن شوائب التكثر مستغن عن قابل
متعلق بذات الشيء فقط وهذا التأثير الحقيقي التي
والاول هو بالحقيقة تأثير في بعض اوضاعه اعني كونه
شيئا اخر هو الموجود وعليه فانه بالذات هو كذلك
الاتصاف ولما كان المتعارف هو التأثير الاول ولما
كان المتعارف هو التأثير الاول وكان تقرير هذا

التأثير

التأثير الاول ولما كان المتعارف هو التأثير الاول
وكان تصور هذا التأثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون
وقصروا التأثير على المعنى الثاني ولم يعلموا ان ما يفيده
الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان
يفيده شيئا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا طرح عبارة
المص من غير كلفة قوله وكان باكل المشمش يتناول
الجاعل لا على انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا
قال الله تعالى وجعل الظلمات ثم الذين كفروا بربهم يعدلون
ولعلهم ينفي الجعل الاول ويعني من الجعل الثاني لا ذهولا انه
لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان المعدوم
مسلوبا عن نفسه كما في دار الشارح فقبل هذا الجاعل جعل
المشمش مشمشا اذا لم يوجده لم يكن مشمشا مجردا
انه لم يتعلق الجعل به بالذات لكونه مستغنيا عن التأثير
جديدا اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر الجاعل
هو الماهية ونفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن
عن التأثير الجديد اي بعد التأثير في الماهية وان
كان مجعولا على انه لا اثر لما هو المجعول اولا وبالذات

كائن كونه عندكم **قوله** خصوصا اذا كان العدم
حادثا فان الاشيا هناك اطراد لا يخفى على من
الظلام البحت لا يطفى السراج فاى ايهم نحا جاى
فى تلك اللوازم فلا يلزم فى جواز وجود العالم على
تقدير عدم الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قوله لان الموثر بتقدير البقا الممكن الباقى فيه ان
ظاهره اختيار الشق الثانى فان البقاء امر متجدد
ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق الذى
هو عدم كون التاثير فى البقا بل دفع محذور الشق
الاول وهو تحصيل الحاصل وتحرير الجواب على الوجه
الظاهر ان يختار الشق الاول ونقول انما هو تحصيل
الحاصل بتحصيل مستانف لا التحصيل المستمر المتعلق
باثر مستمر فالفاعل يفيد فى الزمان الثانى نفس الوجود
الذى كان حاصلا بنفس التحصيل الذى كان حاصلا
فكان الاثر واحدا فكذا التحصيل والمحذور منه هو
الاستيناف لا غير او نختار الشق الثانى ونمنع لزوم
عدم التاثير فى البقاء بل لا معنى للتاثير فى البقاء الا

ذلك

قوله ولنعود توضيح لهذا المقام الخ قد اورد
بعض القوم ههنا سوالا تقريره ان الذى ثبت هو
ان الممكن فى حال البقاء مفتقر الى العلة لكن الموجبة لوجوده
على عدمه الا ان الممكن تلك العلة لا يجب ان يكون
موجوده فى زمان وجوده لجواز ان يكون
حال بقائه معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك
فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول
بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها او بان يعطيه
قوة يبقى بها واجاب عنه بانه لا معنى لايجاب
العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت موثرة
فى الحال ما لا يوجد الا فى ثانى الحال فاتصافها بالموثرية
اما فى حال وجودها او فى عدمها والثانى باطل لاستحالة
تاثير المعدوم حال عدمه الموجود بديهة على
الاول تاثيرها اما حال وجود المعلول او حال
عدمه اولا فيهما على الثالث يلزم الواسطة
وعلى الثانى يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه
لان التاثير لما كان عبارة عن وجود المعلول

فلو كان حال عدمه لزم وجوده حال
عدمه فيتعين الاول فلم يجز ان يكون الشي موجبا
لوجود المعلول بعد انقضائه واما حديث
اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة امر ممكن
مفتقر الى مرجح والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام
في اصل المهية اقول للسائل ان يقول لا نم ان معنى الايجاب
ما ذكرتم بل هو كون وجود الشي مستتبعا لوجود امر وهو
امر متناول لوجود العلة والمعلول سلمناه لكن قوله فلو كانت
مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال مغلطة لان الكلام
في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم منه تاثير الشي فيما لا
يوجد الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده
وانقضائه معا ح فنختار ان اتصافها بالموثرية حال
عدمه قوله والثاني باطل لاستحالة تاثير المعدوم حال
عدمه في الوجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز
ان يكون حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل
ذلك فاستحالة تاثير الوجود الذي عدم حال عدمه
في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى

البداهة

البداهة فيه دعوى البداهة في محل النزاع على انه ح
يلغو المقدمات والترديدات او نختار ان اتصافها
حال وجودها قوله فتاثيرها اما حال وجود المعلول قلنا
بل حال وجود المعلول ولا يلزم منه ان لا يكون الشي بعد
انقضائه موجبا لوجود المعلول بل بكونه في حال وجوده
موجبا لوجود المعلول في تلك الحالة وما بعدها اعني حال
انقضاء العلة وقس على ذلك الكلام في القوة التي ذكرت
والحق ان من جواز استناد المعلول حال بقائه الى علة
كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس
مدخلية عدم المعد في وجود المعلول فلا يجدي
مع هذا الدليل بل الذي ينفعه ان تحقق ان
التاثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر
فهو تاثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار
فان الحادث انما يفيد العلة الوجود من حيث
هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن
ولهذا لا يصح ان يقال ان شيئا جعل وجود الشي
بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا عين محذور

عليه بل بعض ما هو معذور واجب ضرورة ان
يكون بعد عدم والوجود من حيث هو وجود
تلك الجهة مستفاد من العلة واما وصفه وهو انه
بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك
في الهيات الشفاء اقول تحقيقه ان التاثير انما
هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له
فلا يحتاج الى تاثير جديد بل هو مستند ابتداء
الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تخصيص الجعل
وبعد تمهيد ذلك نقول العقل يحكم باستحالة تاثير
المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث
والمستمر اذ على التقدير يكون التاثير في نفس الوجود
دون الوصف كما فصل واللازم عليه استناد الوجود
الى المعدوم وهو مما ينقبض عنه صريح العقل هذا ثم
نعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده الشارح
لا يحسم مادة الشبهة فاحسن تدبر قوله اي لو امكن
موثر قديم لما دل التي بنية على ارادة القديم ان استناد
القديم ولا يتوجه على هذا ما اورده السيد

قدس

قدس سره على شرح القديم من ان هذا التعليق
انما يظهر فايدته اذا فرض الكلام في الصانع مع ان ذلك
يجوز استناد القديم الممكن اليه لو امكن كونه موجبا بالغرض
ان النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا لا في امكان
الموثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فايدة في هذا
التقييد يعني انما قيد الموثر الا اشار بهذا التقييد الى انه
ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي
الى الموثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد
القديم الممكن الى الموثر هو الذي يستند الى ذلك
الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر وعلى هذا فقوله
ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله فلذا اجاز
الاعلى سبيل حادث فقط قوله لا سيما في ما قال الشارح في حاشية
هذا وعد بلا وفاء لان ما بينه في موضعه هو ان
الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات
اقول ما ذكره بنجه الا ان نتكلف بحمل كلام المص
على انه لا قديم سوى الله تعالى ثابت معنا لا سيما في
حدوث الاجسام والتنوين وان ادلة وجود

العقل بمدخوليه وح فيتوجه قوله فيما بعد ولا يقتضي
الحادث الى مادة وهي والا لزم البتة بان المادة
والمدة حادثتان لدلالة برهان حدوث العالم
على حدوثهما ولا سعدوان فيه بان كل ما سوى الله
تع حادث **قوله** وكان في قوله لا معنى بالقديم الا ذلك
الخ ولو يؤيده قوله والمعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت
لكنهم قالوا في المعنى **قوله** والمشتغل بالاشتغال اه اقول
فيه نظر لان ذلك وان كان صحيحا بناء على عدم جواز
انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزون فلا يتوجه بلفظهم
الا بوى المجسمة الحكماء لا يلزمون على ما صرحوا به على
تعميم لوازم الجسمية بجامع الاستلزام وتحقيق
الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونفوا كونها
ذوات فلا يجدي لهم في نفي التكفير والمجسمة علموا
فسكتوا خواص الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا
الاسم فكان ما ينفيه النصارى بالحقيقة انما هو
لفظ الذات فكذا ما تثبته المجسمة بالحقيقة انما
هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان

بامارات

بامارات والتكفير يتعلق باثبات تلك الامارات
لا باطلاق اللفظ وان شئت قلت انما كفر النصارى باثباتهم
قدماء مستقل وهو كفر سواء سميت ذوات او لا والحكماء
لا يكفرون الا انهم لا يثبتون له ما هو مسلوب عنه بحسب
المعنى بل انما يطلقون الالفاظ فقد بر **قوله** اولا قديم
في الوجود سواه تع سواء لم يثبت ذلك فالاولى ان يجيب
بما ذكرنا هناك **قوله** ان اراد به وصف القبلية بالذات
الخ هذا وارد على هذا الوجه والحكماء يدعون بداهة
الزمان متمسكون بان جمهور الناس يقسمونه الى الساعات
والايام ويعنونها فوجوده الذي هو مبدأ وصف القبلية بالذات
بديهي عندهم وان كانوا يدعون التنبيه عليه بعرض
الحركات المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا اثبات
تقدمه على كل حادث حتى يلزم ازليته فلا حاجة
لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي لذاته
التقدم والتأخر بل على تقدمه على كل حادث
قوله بل الجواب ان ماهية الزمان الخ بل التحقيق
الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد موهوم في

الامر هم

الخيال

من ان السيال الذي هو الموجود في الخارج بسبب
عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج
فالبحر المتوسط متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو
نحو وجود كما ان اجزاء الخط المرتسم من النقطة النازلة
متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في معنى
عدم الاجتماع على انه مما يتطرق اليه المناقشة بان الحركة
الممتدة غير موجودة عندهم في الخارج فان مبدأ ان
الحركة بمعنى القطع وهو امر يرتسم في الخيال فوجودها
حركة فيه ايضا مح لان جزء الزمان زمان فمن
ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت لكانت
متعاقبة فلا بد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة
فابدى بك لعلها وحدث في الخارج كانت مجتمعة
بل عند من يثبت وجود الاعراض الغير القارة وجودها
استلزم لاجتماع اجزائها لا محالة فتامل **قوله**
لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات الخارجية
بالاوصاف لا بد له من علة لذلك اتصاف

الامور

الامور الاعتبارية وحدها الواقعية بحكم العقل بتقدم
بعض تلك الاجزاء على البعض على تقدير وجودها
كما ذكره ان كان بحيث كذا وما لا يتقدم فيها وان كان
مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء
كانت موجودة او لا وسواء كانت تلك العلية موجودة
او لا فان كانت العلة ذواتها وهي متقدمة لزم
ما ذكره ويختلف لزوم المحذور الاخر الاول ان
يقال هو بانها يقتضي ذلك او هيئة التوسط الذي
يرسمها يقتضي تقدم بعض منها في الارتسام على البعض
كما ان النقطة النازلة يقتضي تقدم رسم بعض منها
في الارتسام على البعض كما ان العقل في الاجزاء المفروضة
في الخط المرتسم منها على بعض وفوق هذا كلام اخر وهو انه
كما ان الكم المتصل مقدار الجسم ولا حقيقة له سوى
امتداد التجدد والامتداد لذاته يقتضي ان
يكون بعض من الاجزاء فيه فتلك الاجزاء هي المتقدم
والمتاخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار
التقضي يكون بعض من ذلك التقضي ولا معنى

للتقدم والتأخر الاجزائي من ذلك الاستعداد
وحدان موصوفان فيه والكلام في انه لم اختص
هذا الجزء من المقدار بهذا الايجد بهذا الوضع
المعين ولا شبهة في ان هذه الجزء لا يحصل بدون
ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا
تحقيق ما ايهم يقولون في الجواب بتصور عدم الاستواء
الذي هو حقيقة الرجحان بتلازم تصور التقدم
والتأخر لاجزائه المفروضة واما ماله حقيقة
سوى عدم الاستواء كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما ومتأخرا بتصور غيره وضعا له على ما في
الشرح المص للاشارات وقد اخذ من هنا على
الوجه الذي ذكره الشارح لا دلم يجوز الجواب
عما هو دائر في ذلك الكلمات وهذا الوجه
في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجود في الخارج قوله لو لم يكن موجودا في الخارج
لكن كان الاحوال التي تقتضي الاتصاف بها ثبوت
الموصوف في الخارج كوجوب الوجود وغيره

لتم

لتم الاستدلال قوله وثانيها الامكان الاستعدادي
الخ ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي
قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغاير
بالذات للامكان الذاتي احد اعتبارات عبارة القدماء
ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم ان اثبات
ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا
مغايرة للكيفية المزاجية وبالجملة للكيفيات الملموسة التي
فيها مقربة لها الى قبول الصورة التي يتوارد عليها
مما لا دليل عليه بل الظاهر ان الاستعداد امر اعتباري
وهو مغاير للامكان بوجه لا يستلزم وعدمها
كيفيا لا يستلزم وجودها في الخارج فان القدماء لا يفرقون
بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما يوجد
في الدليل الامكان الاستعدادي من غير اعتبار وجوده
في الخارج بان يقال متى استحدث شيء بعد ما لم يكن
فلا بد هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل
فهو اذن من جانب المعلول والتغير في المعدوم
الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون حاملا للتغير

ذلك ان تقول التعيين من جانب الفاعل لا بان
يتعين لذاته وصفاته الحقيقية بل بان يصير فاعلا بسبب
انضمام امر آخر حادث اليه كوضع معين يكون علة
تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعد
له قوله اذ الفاعل بالاختيار فقد اشتهر من المتكلمين
ان مرجح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض
تعلق الارادة مرجح دون مرجح وفيه نظر لان تعلق
الارادة باحد الطرفين دون الاخر ان كان الا لمرجح
لزم ترجيح احد المتساويين من دون مرجح
مطلقا وان كان متعلق الارادة بذلك التعلق لزم
التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات
امور مرجح على ما بيانه من دون مرجح فتأمل
واعلم انه لا حاجة الى ذلك لدفع ضعفهم وهو نفي الحوادث
المتسلسلة بجعل بان يقال الذات موجب لتعلق
الارادة القديم بوجود الحادث في وقت معين
بالارادة والتعلق كلاهما قديمان والاثر حادث
قوله واما ما كان مستندا الى الواجب بالذات

اما بلا واسطة او بوسائط قديمة وفيه بحث لجواز
ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء حادث معين
فاذا وجد ذلك الحادث ينتفي لوجود المانع وكذلك
القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بكون
فاعله قديما اخر لئلا يلزم استحالة هذا الحادث
لكونه مستلزما للوجود وكذلك القديم من حيث
انه معلول للعلة ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتأمل
قوله وحدوث صفات الواجب قدمها دائر مع بحث
كون وجود الواجب عينه حيث نقل عن بعض المحققين
ان صفات الواجب ليست اثارا له بل هي لوازم
له ودوامه عند قوله ولهذا جاز استناد القديم الممكن
الى المؤثر الموجب لو امكن حيث قال في جواب
سؤال محصله ان الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته
القديمة موجب ان صفاته ليست زائدة على ذاته
كما هو مذهب الحكماء المعتزلة ودوامه عند قوله
ولا قديم سوى الله تعالى حيث قال ان صفاته قديمة
عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم موجودة

قديمة وعند جمهور المعتزلة لا يثبت زايدًا على
الذات وما سبق الاحوال منهم بل لو سبقوهم كونها موجودات
قديمة وان جعلوا عنه لفظا والغرض من هذا الكلام
دفع ما يقال اى على قوله لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لم يكن شيء من معلولاته قديما وحصل انه يلزم على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم كون بعض معلولاته قديما وكونه
موجبا بالنسبة الى ذلك البعض واما على الحكماء فلا
قوله اى الحاصل في الوقت الغافلة المعقول اعم من
الحاصل في الوقت الغافلة اذ الاول يشمل الخاص بذاته
عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني
فكان غرضه من التغيير هذا التخصيص بل انما اراد
ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة
قوله اى على ما يتناول تلك العوارض هذا البيان
لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا تصدق
على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في التنبيه
على ان الفرسية مثلا في ذاتها الحيثية الاولى قسمية
فقط فاعلا ما يقابلها بسبب العقل قوله فلو كانت

الوحدة نفس حقيقة الانسان لقابل ان الانسان الكثير
ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق
الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك
الكثرة ويندفع بان معنى الكثير من حيث انه كثير
واحد بمعنى ان حيثية الكثرة فيه حيثية الوحدة
وعنى بانه الحيثية الانسانية فلا يكون الوحدة
عين الانسانية ولا يجري هاهنا مثل قوله اى يجب
ان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان
الخ من البين ان الانسان مثلا اذا نظر اليه
العقل ملاحظا اياه فقط متفحصا عما يلحقه من اللواحق
لم يجد الا انسانا وان كان مع في الواقع محفوفا
بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها من هذه
الحيثية لا بحسب نفس الامر مطلقا ومصداق
هذا السلب ان ليس شيء منها ذاتا له ولا داخلا
اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب هذا النظر
فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان بالف
بتقديم على الحيثية كان السلب واردا على القيود

من تلك الحيثية فكان صادقا لانه وان كان
آخر بحسب نفس الامر لكنه ليس اياه من هذه الحيثية وسلب
الثبوت هذه الحيثية وسلب الثبوت من الحيثية
اخرى واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه في حد
ذاته ثابت له سلب الالف وهو باطل لان سلب الالف
ايضا من العوارض التي ليست معه في حد ذاته
فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تاخير
الحيثية والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية يسلب
عنها جميع ما عداه فنقصد من سلب جميع المعقولات
عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه كما ان ليس
في حد ذاته على الوجه الذي تحقق فليس في حد
ذاته على الوجه ليس ايضا على ذلك الوجه اذ كان ان
ليس عينه ولا جزءه فكذا ليس عينه ولا جزءه
فكلما الموجبات كلها كاذبة من هذه الحيثية
والسوالب باسرها صادقة ولهذا قال الشيخ في الشفاء
حيث قال فان سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض
مثلا هل الانسانية او ليس لم يكن الجواب الا السلب

لاى شئ كان ليس على السلب بعد من حيث بل على انه
قبل من حيث اى ليس يجب ان تباك الانسانية من حيث
هي انسانية ليس بالف بل ثبت من حيث هي انسانية الف
ولا شئ من الاشياء فان كان طرفا المسئلة من جنبتيها يجمع
منهما شتى ولم يلزم ان يجاب عنها البتة وبهذا يعرف
حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة المتقابلين
وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب
معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفا بذلك الموجب
كان موصوفا بهذا الموجب الآخر وليس اذا كان
موصوفا به كان ماهيته هو ذاته ليس اذا كان
الانسان واحدا وابيض كان هوية الانسانية
هو هوية الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع
هوية الانسانية من حيث هي انسانية كشئ واحد
وسئلنا عن طرفي النقيض مثلا واحد كثير لم يلزم ان
يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شئ غير كل
واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشئ الا الانسانية
فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على

على انه وصف بالحقيقة فلا محالة انه يوصف بانه واحد
او كثير على انه وصف بالحقيقة فلا محالة انه يوصف بذلك
ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية
فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون كان
ذلك شيء يلحقه من خارج فاذا كان نظرا اليه من حيث
هو انسانية فقط فلا يجب ان يشير به بنظر الى شيء من خارج
مجمل النظر بطريق اليه بما هو ونظر الى لواحقه ومن حيث
النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط فهذا
ان تلك الانسانية التي في زيد من حيث هي انسانية
هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان يقول لا وليس يلزم من تسليمه
هذا ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد
لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا التسليم
ان تلك الانسانية من حيث هي انسانية فقط وكونها
غير التي في عمرو من خارج انتهى وانا طولنا بنقل هذا
الكلام الطويل الذيل لان فيه مدفعا للاوهام
الفاسدة التي عسى تعرض للناظرين قوله
لان هذه الصفة قد يكون للايجاب العدولي

وقد

وقد اشار الشيخ حيث قال فان سألنا سائل وقال
الشيخ بحصره ويقولون انها الجنس لفلان وكذا او
كونها الجنس كذا وكذا فنحمل على انها انسانية بما هو انسانية
فنقول انا لا نجيب انما من حيث هي انسانية الجنس
كذا بل نجيب انها الجنس من حيث انسانية لفلان
وقد علم الفرق بينهما في المطول لا يقال يمكن حمله على
السالبة المحمول التي هي مساوية للسالبة البسيطة لانا
نقول مساواتها على فرض التسليم انما يكون اذا كان
مفادها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا بحسب
الحيثية كما علم مما مهدناه انفا فان اعلم انه ليس لهذه
القضية في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة
في المعدولة عندهم وما نحن من الخرافات المتاخرين
والذين دعوه من ان العقل يستثني من القضية
القائلة بان ثبوت الشيء يستدعي ثبوت المثبت له مثل
هذه القضية كلام لا دليل عليه بل نص الشيخ
على ان فقط الا بايجاب ثبوت الموضوع انما هو
لنفي الرابطة الثبوتية لا بخصوص المحمول قوله ا

فلا يستحق الجواب لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين
بعد وضع ثبوت احد الامرين والوضع المبني عليه
السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب
الذي مقتضاه واذا اجيب بطلب شيء الى دليل
لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا السؤال الا بحسب
الظاهر بل يدل تنبيها على فساد الوضع المبني عليه ذلك السؤال
قوله مورد القسمة هي المهية اي لا يمكن ان يجعل تقسيما
للمهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان الانسان
مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل
ينظر اليه من حيث النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه
الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين الاخرين
فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان
المعتبر على هذا النحو من هذا النحو ولا شك ان الا
اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو المفهوم وان
كان هو بعينه في حد المفهوم نظرا في ذلك قسمة
الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان
الانسان الذي هو مقسم كلي في الواقع وكذا قسمة

الى الانسان المعلوم والانسان المجهول صحيحة
مع ان المقسم هو طبيعة الانسان انسان معلوم في الواقع
وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع
الوصف الى الانسان او قسم طبيعة الانسان الى نفسها
فتامل قوله من غير حاجة الى اعتبار قيد زايد اه
لا يخفى ان قوله محدود فاعتبارها ماخذا لها بظاهره منطبق
على المهية لا بشرط شيء لم يحتمل ان يكون المراد الحد
اشتراط عدم اقترانه بامر اخر فلا بد من تنبيه
نقول بحيث الخ ليندفع الخلل ان قوله ولعل
ذلك خبط منه فقد صرح الشيخ بان الجسم بمعنى
المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده
وبان الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب
من الجسم والصورة التي صار بها حساسة وليس
بمحمول لان تلك الجملة ليست هي جسم هو ذو طول
وعرض وعمق فقط وبان الجسم لا بشرط شيء محمول
على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت
او الفا وفيها الاقطار الثلاثة فهو اذن محمول

على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس
لان جملة ذلك جوهر لما طول وعرض وعمق وكذلك
الحيوان اذا اخذنا حيوانا بشرط ان لا يكون
في حيوانيته الا جسمية واغتذا وحس كان لا يبعد
ان يكون مادة وان يكون ما بعد ذلك خارجا
عنه فربما كان مادة الانسان وموضوعا وصورته
النفس الناطقة فالى هذا الكون الطبيعة الواحدة
مادة باعتبار ما ونحوا آخر فكل فيما ذاته مركبا قول
اذ هناك لا يظهر كون ما هو المادة باعتبار صادقا
على الشيء باعتبار آخر ظهورا تاما واما فيما ذاته بسيط
فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات الثلث
على النحو الذي ذكرناه في نفسه واما في الوجود فلا يكون
شيء منه هو جنس وشيء هو مادة انتهى فالذي
يتلخص من كلامه ان المادة في المركب واما في البسيط
بما هو متقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة
لها في الخارج اذا تمهد ذلك ظهر لك ان نفي وجود
الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ

بل ما

بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع
وما قيل من ان المادة العقلية ماخوذة من المادة الخارجية
فاقول فيه نظر لان الظاهر ان المادة الخارجية ان اخذت
بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة المقارنة لها خارجا
عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها
على المجموع وبهذا الاعتبار هي مادة وان اخذت
لا بشرط شيء بحيث يصح تحصلها بما ينضم اليها على سبيل
تقييدها اياه لم يكن مادة بهذا الاعتبار بل كان جنسا
فالشيء الذي هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه
جنس بحسب الاعتبار الثاني وان شئت فاعتبره بالطين
وانك اعتبرته من حيث انه طين ومع ذلك صالح لان
يكون فيه امور اخر منها صورة اللبنة فهو بهذا
الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية فهو جنس
باعتبار لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية
بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ بشرط لا شيء كان
مادة عقلية ولم يكن مادة خارجية بالمعنى ال
بذلك المعنى بل هو موضوع لها فالمادة العقلية الا

في المركبات اما مادة خارجية او موضوع فان قلت
الجسم الموجود في الخارج هو جسم هو بعينه حيوان
مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه قلت الجسم
الذي هو محل النفس الحيوانية اعني المادة التي تحصل
من انضمام النفس اليها مالك هو المجموع ويحمل عليه الجسم الذي
هو الجنس موجود فالجسم بشرط لا موجود ايضا ويمكن توضيح
المقصد بما يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان تجريد الماهية
امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها
بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع
الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها
اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اصلا
حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة
في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو
تحصل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا
اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين او اشياء
معينة كما الجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل
في قوامه النفس ولذلك لا بشرط لا شيء مطلقا وهو

لا

لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن
بعضه وعلى الاول لا يكون موجودا اصلا كما تقرر فلا يصح كلام
الشيخ وعلى الثاني يكون موجودا في الجملة فلا يصح كلام المص
قلت المعتبر في مادة الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر
مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى الشخص اي بحيث
لو انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له
كان مادة فلو بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع فالمص
حيث حكم بانتفاء المادة ارادته الماهية باعتبار التجريد
عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك لانه
في توجيه العبارة بين اما ان يحمل قوله فيحذف ويحمل على المعنى
على التعميم ودفع للخدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل
في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى
بعض الجواهر بالاحالة الى الكفاية واما ان يحمل على الاطلاق
ويكون التعميم في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى
التجريد عن جميع ما عداها بطريق الاستخدام والاول
اظهر قوله ولعل معنى اخذه هٰهنا بشرط شيء اي هكذا

الشرط انما هو لتحصيل المهية النوعية لا لمطلق التحصيل فان
الاعتبارات الثلث وجارية في كل كلي حتى النوع كما مر [illegible]
لكن التحصيل النوعي لا يحصل الا بامر مخصوص يدخل فيه امر
مخصوص قوله بل معناه ان يوجد شرط ان يدخل فيه الخ
هذا من قبيل تعين الشيء بعد الابهام وهو يتصور من غير
ذلك باعتبار انه ومنه ما قالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز
ان يكون ذلك في الوجود اشياء فيضم اليه معنى آخر يتعين
وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يتميز احد
من حيث التعين والابهام لا في الوجود مثلا المقدار فانه
معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان يجاوره
شيء فيكون مجموعهما شيء بل على ان يكون ذلك نفس السطح والخط
لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه
ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو بنفسه اي شيء
كان بعد ان يصدق عليه ذلك المعنى بهذا المعنى في الوجود
لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث
يعقله وجودا منفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة
لم يضف على انها معنى من خارج لاحق لشيء القابل للمساواة

حتى

حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر
مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون تحصيلا لقبوله المساواة
انه في بعد وواحد فقط او في اكثر منه فالكثير ههنا من جهة
امر محصل وامر غير محصل فالامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر
من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غير لكن اذا
صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا بالاعتبار العقلي فان التحصيل
ليس يضيف معنى يلحقه قوله وبيانه ان الجنس مهية مبهمة
فان قلت كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا
النوع مبهم بالقياس الى الاشخاص فينبغي ان يكون كالجنس
مبهم والنوع محصل قلت اراد وبه كما ان النوع لم يبق
له تحصل بالاشارة ولا بتحصيل اللون بحيث يقبل
الاشارة وهو ليس بسواد او بياض مثلا بخلاف الانسان مثلا
فانه لم يبق الا التحصيل بالاشارة وذلك لانا نحصل بالحواس
والاعيان غاية الامر ان لا نعرفه من يوجب التحصيل الا وهي
التحصيل وما يوجب التحصيل اما متعدد او متعدد في الكون المعا
لا يبقى ذلك فتأمل قوله وقس على ذلك حكم الفاطغوريا
ان اعتبرها بشرط شيء كان فصلا او بشرط شيء كان جنسا النوع

دق

او بشرط لا شيء كان الصورة هي به الشيخ وعنى قوله وكذا حال
جنسه من الاجزاء المحمولة بل حال النوع ايضا بالقياس الى الشخص
بل حال كل كل قوله قال ابن سينا ان المهية الى صور ابو
اسباغ المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات
في الجسم وقال اذا اخذ ما الجسم جوهرا وعرض وعمق
من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى هذا بحيث
لو انضم اليه معنا عند انكان معنى خارجا عن الجسمية
محمولا فيها مضافا اليها كان المأخوذ هو الجسم الذي هو المادة
وانت تعلم انه ليس بعد لعل ان اعتبار المادة لا يختص الا بمعنى
بجميع ما عداه او بعرض التفصيل يكون الجسم مادة بالقياس
الى تلك الامور فافهم قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض
الخارجية في هذا انما يرد على ما ذكره في نفي وجودها في الخارج
حيث قال ان الوجود الخارجي من العوارض وكذا
التشخص انما يرد فلان كل موجود خارجي فهو موصوف
في الخارج بامرها سوا كان الوصف اعتباريا او موجودا
في الخارج فلا يرد عليه ذلك وسيأتي تفصيل قوله الاولى
انه عكفه الحكم على المجرد هاهنا بحث اذ ليس النزاع في تقرر

مفهوم الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن
فانه لا يتصور من عاقل النزاع في ان هذا المركب التقييدي
متصور موجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد
بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث
لا يكون معه امر آخر كيف وفي هذا الحال يلحظ معه
التجرد فقوله الاولى كما بعد فان قلت الحكم عند
على الافراد بما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود
في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع الا في الوجود
المجرد من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها
فليست موجودة من حيث انها بل من حيث اعتبارها
مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها انما هو
باعتبار الوجود في الذهن كما مر في المجهول المطلق
فان افراده منه موجود في الذهن من حيث
معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها
من تلك الحيثية انما هو مقتضى المجهولية اعني امتناع
الحكم ولو اريد ان المجرد موجود لا من حيث
التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان المهية من حيث

الخلط موجودة بالاذهان وسانسك في تحقيق المقام
ما يدفع به دفع الاوهام فنقول الحاصل انه ان اريد بالمجردة الخ
يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا بشيء من العوارض
بحسب الوجود الذي يعتبر له فلا يلزم وجود المجرد في الخارج
بالاوصاف الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف
بها بحسب الخارج سواء وجدت نفس الاوصاف في الخارج
اولا ضرورة ان ما هو موجود خارجي فهو موضوع لبعض
صادقة خارجية محمولة لها امر مثلا فان الوجود الخارجي
لا محالة يستتبع نوعا ولذا لا يمكن وجوده في الذهن
الا بحسب التصور والاعتبار فان العقل يلاحظ بحيث
يكون في الاعتبار معرى عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار
قوله ولا يصح قولنا ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس
الامر فتامل قوله والجواب انه لا معنى للوجود في الذهن
الخ هذا جواب عن الاعتراض بعد رد الجواب الاول
وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن
ادلة ان يعرض فلا يصدق كلما يوجد في الذهن
لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر يمكن

فرض فهو يوجد فيه فتامل فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان
الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد
لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الوجود العقلي بان
يجرد العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان
اريد انه يوجد في الوجود العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر
بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك
مما لا شك في فقه وان اريد انه يوجد في الوجود شيء هو مجرد
بحسب هذا الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكن
يتوجه انه يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل
باعتبار وجود الذهني الذي هو عين ذلك وجوده
لا يتصور وجود تحصيلها الخلاف بين العقل والحاصل
من جميعها ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض
مطلقا الذي هو نفس الامر بل باعتبار العقل فقط واما طرف
الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد
في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعها ما هو مجرد
عن العوارض بحسب الواقع مطلقا فتامل قوله لان
المنطقيين بأسرهم قسموا الكلي الى الكلية والجزئية

وفرد الكمال بالصور العقلية فانها عين الماهية على ما هو
التحقيق بل نص الشيخ في الشفاء على ان الماهية لا بشرط
شيء هي صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة
من حيث انها صورة عقلية وهو انها متصفة بالاشتراك
الكلي من حيث الماهية فلا اختلاف فيه فساد ما ظننا على ما حقق
الشارح من الفرق بين القائم بالذهن فيه والحاصل فيه
وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء يدعيه الشارح
وهذا القائل لا يقول به فيستحيل ان يكون امرا واحدا من جهة
واحدة اي وحدة الجهة بل الصورة من حيث هي حالة
في نفس الامر شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية من حيث
مطابقتها لكثيرين بالمعنى المذكور كلية قال في الشفاء فالمعقول
والمعقول من الانسان وهو الذي هو كلي لا لاجل انه في النفس
بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة
حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة
هيئة في نفس الامر جزئية فهو احد اشخاص العلوم والتصورات
وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا من حيث
ان هذه الصورة صورة في نفس ما من الصورة

النفس

فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها فهي كلية ولا منافاة
بين هذين الامرين قوله ولو استدل على عدم صحة
تفسير الكلية اي هذا ليس بصواب كما علم مما نقلنا عن الشفاء
قوله على معنى ان ما صدق عليه اي هذا يجعل النوع
لنفسها ومع ذلك لا يلائم ظ قول الملخص وهو جزء من الاشخاص
وسيأتي تحقيقه قوله وقد استدل على وجود الماهية
لا بشرط اي هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه
قرر ان الحيوان بما هو حيوان لا بشرط شيء موجود
في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان
ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود
كالبياض فانه وان كان غنيا مفارق للمادة هو موجود
موجودة في مادة لانه شيء اخر بعينه بذاته وان كان
عرض لها التكثر الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا اخر
ثم بالغ في التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان
فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال فان
الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر لا وجود
له واما الحيوان لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج في ترابط واجزاء التشخص حد
وحده التي هو بها واحد من تلك الجملة حيوان يوجد
بلا شرط شي آخر ثم قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشي الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي
يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده
بما هو حيوان عناية الله تع واما كونه مع مادة وعوارض
وهذا الشخص وان كان بعناية الله تع فهو بسبب الطبيعة
فهو الجزئية ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث
هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب
ومع الاحاطة بالاحوال هذا المقال لا يخفى ان ليس مراد
مراده من ذلك بوجود الطبايع وجودا زائدا فقط
كما ذهب اليه الشارح تبعا للاخرين بل المقصود
انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته حيوان ناطق
فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ
لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الضرورة ان
ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا
يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة

ثم

ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة من حيث هي اقدم
بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت
اقدم بالزمان فان الانسان موجود قبل وجوده
زيد مثلا لكن كان لها جهة تقابل وتقدم فلها
جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل
فيها ما يمكن دخوله على سبيل فهي بهذا الاعتبار يمكنه
الاتحاد منها واذا اخذت من حيث الدخول
بالفعل خص الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي وجودها
اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر وهو اعتبار التقدم
بمجرد لا بمعنى انه في نفس الامر بمعنى محفوف بالامر الخارجي
بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث
الخلط فاتقن ذلك فعسى ان ينفعك في مطالب
العالية **قوله** لكن الاجزاء العقلية الخ لا ريب ان معنى
هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبة اليه الموصوفات
فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى نعم
له اتحاد ما مع زيد فهو موجود لوجوده وكذا
للاعمى فان قلت لما كان الاعمى موجودا بوجود

زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا بوجود
الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق
بينهما في انهما موجودان بالعرض بوجود متبوعهما
بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود
متأخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا
بالذات فان قلت م علم ان الابيض موجود دون
الاعمى قلت بانه اذا تفحص العقل مفهوم الاعمى علم انه
لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع
سلب البصر عنه من ان يوجد هناك امر موجود
بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود
البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره
من ان العرض الحامل للجوهر غير العرض المقابل للذات
قلت الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء هو العرض المقابل
للجوهر فكما ان الطبيعي الذاتي جنس ومادة باعتبارين
وهذا التحقيق الفرق بين العرضي والعرض لا ما يحصل
من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا
وبالذات هو الابيض ثم من شانه فعلم ان الابيض

مغاير

مغاير لموجود اخر هو ثوب او جص او غيرهما حتى
لو لم يكن من تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء ابيض بل يجاز
ان يكون ابيض بذاته كما ان ثوب بذاته ومع كان
هو ابيض فيكون ابيض بمعاص هو عين ذاته اذ البياض
هو الابيض باعتبار التحصيل ولذلك لا يحمل على المجموع
المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم
من حيث هو مادة ولذلك لا يحمل على المجموع النفس والبدن
بخلاف الجسم فانه اسم له باعتبار اخر فلذلك يحمل
على المجموع على اذا اخذ لا بشرط هذا وان كان من
الفاظها فاول المتاخرين وهو الحق الملوح كلام
المعلم الثاني ويوافقه اللغة بحسب رحمة جنسين فانه يغني
عن اكثر المقولات والمشتقات كالفاعل والمضاف وغيرهما
واورد في التمثيل المشتقات كالاب والابن وفي الدار
وفي الوقت ونظائره ويشهد به الفطرة السليمة بمن دون
فطنة قويم فان قلت من يجعل وجود الكلي الطبيعي قوى
ان الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل النوع
منه الحيوان والناطق قلت بالحقيقة يجزيين الموجود

في الخارج بل امر ينتزع عنه كالاعمى بعينه من غير فرق
قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطقا
لما علم من الجهة الحيثية من حيث الاهي فيكونان من جملة العوارض
والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله يبني الماشي مامر من الكلمات
ذاتيا الموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبر ثم قلت يلزم عليه
ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة
كما هو شان اللواحق فيكون زيد كالمحتاج الى جاعل يجعله
ابيض يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي اشرنا الى
انه حق بل بالمعنى الاخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين
الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر اخر لا ينال
لجعل الجاعلة ذاته لا ما نقول انه يكون وجود زيد مثلا متقدما
بالذات على وجود انسان كما هو انه متقدم على وجود
ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده
ثم ليس الكلام في خصوصيات المولد بل نقول ما يتقوم
نسبة الاحتمال لا يكون ذاتيا والكلام فيما هو ذاتي
والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات بياض او شجر
او حجر او ما اشبه ذلك او ليس باشيا اخر سارت

سارت تلك الاشياء بالعرض ونحن انما ندعي ان وجود
تلك الطبايع الخ لا يخفى ان هذا التقابل مبني وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة لا بناك وجود الشي متقدم
على جميع الذاتيات اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد
لم يكن انسانا ولا غنيا اذ ثبوت الشي للشي فرع ثبوت
المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ما هو ثابت
للشي متاخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة
عنه لا محالة على ان الفطرة السليمة تشهد بفساد
تقدم الوجود على الذاتيات هما متساويان ثم
ينتقض هذا التوهم ان ثبات قضا زيدا فيكون
نسبة زيد الى نفسه نسبة العوارض المتاخرة هف
فتامل قوله هذا الكلام انما يلزم الخ وهو مقصود
المص كما يبين قوله يعني من المعقولات الثانية
الخ لا معاني العقل مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون
معقولا ثانيا لان حد المعقول الثاني يصدق عليه لانه خارج
محمول على الطبيعة بحسب وجودها في العقل ولو جعل المعقولات
الثانية ما هو مبادي الاشتقاق فمنه المجموع انما

بفرع الطبيعة بحسب وجودها في العقل **قوله** لانا نقول
لا منع لكن لم لا مانع ان ينتهي الى ان يبقى فان الجوهر
الصوري هو ان الكرة متألفة من الحوادث ولا انها
متألفة من الواحدات الحقيقية وهو اول المسئلة م
ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسائط
الذهنية بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن او لا يكون
مركبا بحسب هذا الوجود بحيث ان الطبيعي في الصورة
الذهنية وانما عاد وجود مهية لا يمكن العقل تحليلها في ذاتها
الى امور فان ذلك الى شبيه بالاجسام التحليلية للجسم فلا محذور
في عدم وقوعها عند ربالجملة فلا بد لذلك من بيان
قوله بعض فتدبر ان على وجه لا اشار الى ما ربل عبارة
المتن **قوله** الاول ما اختاره المصنف هذا ما عرفنا سابقا
انه مذهب المص وحققناه بما يندفع عنه الشبهة لان
الكلام صحيحا والنقد فكلنا لا يخفى ان المعقولات الثانية
ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف على ما سبق تفصيله سواء
كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن
او لم يكن مقيدا بها ولذلك جعلوا العلية والمعلولية

والانكار

والحقيقة فيها سواء اعتبر بحسب الوجود الخارجي
من المعقولات الثانية وقد صرحوا بان الامكان علة
تامة للحاجة فلا يكون منشأ الاتصاف بها الوجود
الخارجي ح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا
فتامل **قوله** ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها بالنظر الى ان نقول اذا سلمنا احتياج
المهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجود ها
الى جاعل يجعلها الا بمعنى انه يجعله اياها فلم لا يجوز مثل
ذلك في البسيط فان عدم احتياجها الى الاجزاء
لا ينافي احتياجها الى امر آخر فذلك الاحتياج الى
امر آخر لا ينحصر في البسيط فلا الاحتياج الذاتي
الى الاجزاء منحصر واما الاحتياج الذاتي الى غير ما
الى جاعل يجعلها في ذاتها كما ثبت في المركب فلا نسلم انه غير
منحصر بل لا يتحقق في هذا الاحتياج في ما بين المركب
وغيره وبالجملة لا بد من بيان الوجه في منشأ
هذا الفرق ما قدمناه **قوله** اقول لا يخفى على المتامل
انه لا يخفى على المتامل اذ لم يحصل بوجه الفرق السالف

ما ذكره بل حاصله كما ينادي عليه العبارة ان المركب
يحتاج الى جاعل يجعل في نفسه بضم بعض اجزائه الى البعض
بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا
فقط فلا يرد عليه ما ذكره بعض ما اوضحنا اليه سابقا وقد حققنا
جليته لكل سائل فتأمل **قوله** وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط الخ وايضا يكون ممكنا لزم كونه واجبا فيلزم
والواجب ضرورة تعدد البسائط اللهم الا ان يراد بالبسيط
الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه **قوله** بل لا رائحة
ساحته في حد ذاته كما في المركب الخ تفسير الامكان بالحاجة
بمعنى مصطلح لا انها مسلوبة له [illegible] فيه امر من انحاء الحاجة
الى اجزائه الا من جهة الحاجة الى الفاعل وملوح في انهم نظروا
الى ان في المركب مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء بعد
الانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسائط
اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليه فلا فيها الجعل بناء
على انهم لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق ومرادهم
بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء ودعوى
ان الاجزاء يمكن كونها ذلك بالانضمام وليس في البسيط

شيء

شيء بعينه والاجزاء المادية فقط لا يصير عين المركب
الا بالصورة ومثل ذلك الصورة مقصودة في البسيط
وان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط ممنوع اذا
الا [illegible] اذا كان ممكن الوجود كان كونه سوادا
ايضا ممكنا ان يكون ان لا يوجد الفاعل اصلا فلا يكون
السواد سوادا ولا تناقض فيه **قوله** ثم ان كل واحد
من عدم الخ انما يحتاج الى ذلك انما يثبت ان عدم الشيء
المعين امر متشخص بدون اساس [illegible] النقاد
لا يقال لو لم يكن متشخصا وكان عدمه المستند الى عدم
احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى
يجاز ان يتصف بتشخص الشيء من العدم اذ المنفي
[illegible] نقول الملازمة ممنوعة النفي والاستلزام
جواب [illegible] افاده وهو مبسوط في الظاهر كما استغناه
ان عدم كل واحد من الاجزاء لا مدخل له بخصوصه
في استناد عدم المعلول اليه انتفاء على الوجود بل
انتفاء علية التامة المستلزم لانتفاء احد العلل
فتدبر **قوله** ان كان بينها منافاة في الوجود

لما علمت الفرق بين الجنس والمادة اما هو جنس ليس
جزئية وما هو جزء ليس جنسا بل انما هي عند كرهذا النقض
ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما فيه من المنافرة لا يخفى
على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة التي بنوضها
العقل في البسايط كاللون في السواد مثلا غير متميز
في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فيما سابقا فالجزء
العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجود بل قلت لعله
لانه هناك حقيقة فاذ كله امر لفرض العقل فيه
بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع فهو شبه
ان طلاق الى كتب عليه وعلى غير على سبيل الاشتراك
بل على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ اشارة الى
ذلك ثم لو نزلنا عن هذا المقام اخيرا بالمعنى الكامل
ولا يرد النقض بالعلة المحدثة كما ذكره الشارح
لان المحدثة لوجود شيء في الخارج ربما تقدمه بالوجود
الذهني لجواز ان يكون موجود بنفسه قبل الموجود
خارجي ولذا الكلام في العلل واما هو جزء
للشيء يجب وجود ذلك الشيء في الذهن فلابد

و كتب
صح

ان يتقدم

ان يتقدم في الوجود الذهني وكذا ما هو جزء له يجب وجوده
الخارجي فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل
في الوجود الذي هو جزء بحسبه هو وجود الكل ولا يجب
في الوجود للشيء يجب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه
يجب الخارج ولانه مع وجود الشيء في الذهن اذ يكون
متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن قوله بل يجب
اثباته له او يمتنع سلبه عنها بحسب تصور الماهية يمتنع اسقاطه
فان لم يتصور الذاتي لم يتصور اثباته وتصور الماهية
لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي
في الحمل اذا لم يخطر بالبال ههنا في الجمع ولا شك فاحكام
يتعقل النوع مع عدم اخطار الجنس بالبال فان في هذا
الموضع من الشفاء فيجب ان يكون هذه المقدمات بقوله
مع تصور الشيء يجب لا يجهل وجوده له ولا يجوز سلبها عنه
حتى يثبت الماهية في الذهن مع رفعها في الذهن بالعقل
وليست اعني بحصولها في العقل حضورها بالبال في العقل بل
في المعقولات لا يكون خاطرا بالبال بل المعنى انها لا يمكن
مع اخطاره بالبال واخطاره لما هو مقوم له بالبال

حتى يكون هذه مختلطة بالبلاد وذلك تحفظ بالبال بالعقل
ان سلبها عنه كما انك تجد الماهية بالعقل حالية عنها مع بعض
ثم قال ملكا الذكر وقد علمت انه لبعث اعني ان يكون
اذا تصورت الشيء بالعقل ملحوظا اليه يكون مع ذلك
تصورت افراد المقومات له بالعقل فربما لم يلحظ الاجزاء
بدسك بل اعني بهذا الكلام اذا خطرت الذهن معا بالبال
لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم له سلبا
يصح معه وجوده في الذهن من دون وجود ما يتقوم
فيه قوله ومن الكل ما يعني تقدم يجب الوجود الخارجي
الا فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم لكل على ما حققنا
انما عنه انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون الكلي
متقدما فلم ان لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت
والجواب ان التقدم المقتضي للحيثية المذكورة سبب
لذلك الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وحينئذ
ينبغي النظر في ان الاستغناء مستند الى بالك الحيثية فتدبر
فيه ما فيه قوله فان الامر اجتماعية متحققة في نفس

الامر

الامر كما في البيت اراد بنفي الاحتياج نفي بنية السابق
فان جهة الوحدة في العسكر ايضا متحققة في نفس الامر مثل
الاجتماع او التعاون ونحوها ثم وجود الصورة الاجتماعية
في البيت مبني على ان صورة البيت هي الوضع المخصوص وهو موجود
في الخارج قوله وكذا الاستحالة في ان تتركب
من جوهر في الخارج فان قلت كيف لا يوافق ذلك ما اشتهر
في الحكماء من ان جزء الجوهر اعني انهم يستدلون بحمل
الجوهر على الجوهر وايضا الشيخ صرح في الالهيات الشفاء
على الجسم بجميع على مجموع الهيولى والصورة والاعراض
ثم اورد على ذلك الكلام قد جعلتم طبيعة الجنس لجنت
لذيت غير طبيعة الشخص وقد اجتمع على ان للشخص
اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب
عنه بان معنى كلامهم ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص
لا يحتاج ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث العموم
الى تلك الاعراض بالفعل لان طبيعة الجنس لا ابدا له
لا تقال على الجملة فانه لو كان تقال على الجملة لم يكن محمولا
على الشخص لانه لو لم يكن هذه الاعراض خارجة

عن ان يحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون هذا جسما
الى ان يكون مخصصا وليس في ذلك انه اذا كان
هذه تلبس تيار عليها الجسم هذا مع انه صرح في مواضع
بان جزء الجوهر قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض
لا يكون جزء الحقيقة النوعية الجوهرية يعني ان انضمام
العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا
وكذلك لانا في دخوله في الشخص او الضعيف كما صرح
به ههنا فانا شار الى تحقيق ذلك في المنطق حيث تحقق
ان ليس كل معنى افترقا يعني يوجب ان يحصل ذاتا
احدية يصلح ان يجعل مشخصه لو نوعه حيث لو وجد
الا لكان الانسان مع البياض بل مع الفعلا ختم نا
محدودا كلا فيكون نوعا فيصير الانسان جنسا
فالك واذا شئت ان تعلم ان كون الشيء ذا ماهية
ليس يودي الى الاتحاد فانظر هل كونه ذا ماهية تجعل الشيء
جسما محصلا موجودا بالفعل فعلى فصل اللون باللون
وفعل فصل الحيوان بالحيوان فيجد الشيء انما هو يحصل
شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر في بانه اوقوف

انه

انه دوباص هذا الكلام وبهذا التفصيل يندفع
النزاع بين كلامه قوله والكل ان المتقدم يجب
الوجود تقدم بالطبع الى آخره فيه نظر لان حتى آخره
ان كلا من الاعدام الشرط تقدمه على سابق الاعدام
علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة والجواب ان
حاصل كلامه بعد جواب الايراد ان كلا منها مع هذا
الشرط علة فيصير ما الى التوفيق الى ان كلا من الاعدام
الشرط سبقه على سابق الاعدام الاجزاء حله في بنية تامة
غير تعينه شرطا بدون مداخلته على سابق الاجزاء علة
في بنية تامة في بنية التركيب والحاصل ان المعلول قد يستغني
في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء اذ لا يستغني
في وجوده شيء من الاجزاء فالكلام مسوق على المسامحة
والاجمال ولا يرد عليه السؤال لم تفصيل المقصود
في الجواب ثم الناقد اشير بما فيها سبق الى ما هو الحق في
هذا المقام ما يمكن على ذكره منكر قوله وحده
حقيقية مختصة باللوازم والآثار فان العسكر والفوج
يختصان بلوازم وآثار لا توجد لغيرهما قلت المراد

باللوازم والآثار لوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار
الاجزاء ولوازمها بل لوازم للوحدة الحاصلة بالتركيب
كالمشي به العبادة ولبس في العسكر وعشرة الاجتماع لوازم
الاحاد بخلاف المعادن فلا فان خواصها لما خواص
ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت ولو لا هذا
بعبارة الوحدة الحقيقية قوله فانه ربما يخفى التصديق
بخلله في تصورات اطرافه لا لما بل تحت الظاهر ان هذا
التمثيل لا يعد لخفاء تصورات اطرافه ذلك التصديق
بل انما يعد للخفاء دعوى نقض الحكم فان بذكر الجزئيات
التي صارت في مبادي النظر سببا لانتقاض النقض
الحكم كلي بعد النقض ليعد ذلك الحكم بلا ربما صارت تلك
الجزئيات متقدمة لنقض الحكم الكلي في الخلاف الوجه استيقاط
هذا فان الصور كالطلع تحتاج الى بكد المواد من غير
عكس فيه لان الحال المحتاج الى المحل من غير عكس المواد فالصور
ان يقال ان من عندهم تحتاج الى تلك الصورة فتحصلها
في تحصلها النوعي المحدث او البنا في مثلا كما علم من كلام
القوم قد سبق مع ما فيه ذح لا يلزم كونها عوا صافي كون

مثال

مثال الاضاح من جانب واحد الاجتماعية التي
هي عرض قوله وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية
تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة انت خبير بان ما هو
جزء حقيقة ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة
واطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة نظرا الى اتحاد
الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا نحو التعقل والا
عتبار وعند هذا الاشكال في التركيب الفعلي كما
سبق تفصيله فان قلت الذي تختاره من الاحتمالات
الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادية والصورة
موجودان بوجودين متغايرين ولا يحملان على الكل
والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود
الكل فيحملان عليه وان قلت فيلزم من كون الجنس
والفصل موجودا بوجود واحد الجزء الثاني اللازم من الاحتمال
الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد
بامور متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذة بشرط
الفصل على ما سبق تحقيقه لا تغاير الفصل اصلا لا في الذهن
ولا في الخارج فان الحيوان الابشرط شيء مثلا اذا انضم اليه

الناطق وانما ينضم اليه من حيث نظرا ذ بعينه ويحصله
لا من حيث انه امر اخر منهما ثالث ومن ثمه قال في السطله
ولو كان للحصة التي معنى الجنس وجود محصل قبل وجود
النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي يعني
المادة وان كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك
الحصة في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير
وفي العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يفرض شيئا
من الاشياء الجنسية التي لطبيعة الجنس وجودا يحصل
هو اولا وينضم اليه شيء اخر حتى تحدث الحيوان او النوع
في العقل فانه لو قبل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس
في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل
ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية
في الوجود وفي العقل معا اذا حدث النوع بتمامه ولا يكون
الفصل شيئا خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه فيقيمه
وجزءا منه من الجهة التي اشرنا اليها انتهى اقول فالوجود
انما يعرضهما من حيث وحدته لا من حيث هما اثنان
ونظير ذلك يوجه الصورة الجسمية الواحدة تعرض

للهيولى التي هي معروض من الانفصال اعني الصورتين
لا من حيث انها تتكثر بالوحدة والكثرة انما يجعلان
بسبب وحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب
الوحدة الصورية وكثرتها فتامل **قوله** وذلك لان الاجزاء
اما ان يكون صورا الخ في هذه الحواشي نظر لانه ان
كان المراد بقوله اما ان يكون صورا لامور متعددة
ان صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم
الثالث لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون
باعتبار وجودها في الذهن صورا لمفهومات متعددة
وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة
فالقسم الاول غير محتمل لان في ذلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو الماهية لاتحاد الكلام في تلك الاجزاء
فيكون من القسم الاول البعيد ولا يكون القسم الاول
الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول السابق ولا يكون
القسم لان الطرح الامور المتعددة التي يصدق عليها تلك
الاجزاء متحدة في الوجود وليس ذلك الاحتمال الاول
هو ان تكون تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية

وان كان المراد المعتبر من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني
اذ يجوز ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور
الامور واحدة بالمعنى الثاني فيكون منشأ الاثر في المفهوم متحدة
فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار المعنى الثالث
الاعراض المعتبرة في القسم الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة
بل لامر واحد وح يظهر التقابل فتدبر ثم ان سيد المحققين
قدس سره حصل الاحتمالات في الثابت باخذ الثلث
في كلام الشارح وهم بجعل الاضمار الثالث اي القسمين وجدا ولا
ما هو الثالث في كلام الشارح واورد عليه الوجه
المذكور وهم لم يدخله في الاحتمالات لانه عنده اما راجع
الى الاحتمال الثاني او خارج عن المبحث اعني الاجزاء كما يظهر
من الوجه قوله واقول وبستفاد منه التحقيق ان
المشتق لا يحمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض
والاسود ونظائرهما مثلا ما يعبر عنه في الفارسية بالحقيقة
كان بسفيد سياه وامثالها ولا يدخل في مفهومه
الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض
مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء

الابيض

الابيض مثلا الشيء كان معنى قولك الثوب الابيض او الثوب
بخصوصه كان معنى الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم
الانتفاء بل المشتق هو الباعث وحده ثم العقل يحكم بانه بينه
او بالبديهة ان يوجد بعضنا من تلك المعاني لا يوجد الا بان
يكون باسها حقيقة اخرى مغايرة لها شائعا فيها الا يكون منها
وتسميته بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية يلزم
ان لا يكون هناك شيء ابيض او اسود وهذا كما ان
العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الحسب مثلا باعث
ليعني ثم اذا لاحظ برهان دال على ثبوت الهيولى حكم بان
هناك شيئا صار جسما بالعرض ومن هاهنا يظهر ان الاعراض
من المشتقات كما سبق التلويح اليه وكذلك امكن النزاع
بعد تصور بعضها بالكنه في عرضية كما وقع في الالوان فان
كنهها عندهم بديهي ومع ذلك بعض العقلاء في عرضية
ولو كان حقيقتها مبادي لم يتصور النزاع فان العاقل لا
يشك في ان المتلون والملون احد ولباحرمين (?)
نامين (?) به تماما فان قلت هذا المخالف لما اطلق
عليه كلمة الجمهور حتى الشيخ الرئيس في الشفاء قلت

قد سلف مثاله وان كان خلاف ظاهر اقاويل الشيخ وبعضها
والمناسب بين لكنه افصح بها عنه المعلمان والنقطة السليمة
تساعد عليه وليسا قائلين من ماهيته فيبني الثنايا بل التعصب
لذلك اقوام اخر وكل ميسر لما خلق له قوله وهذا هو
القول بان الاجزاء المحمولة هو عين المركب في الخارج الخ
لا يخفى ان اصحاب هذا القول يعنون وجود الكلي الطبيعي
فتلك الاجزاء يعني موجودة في الخارج ومتحدة مع الاخر في
الحمل الاشتراك وهو ان وجود الشخص نسب اليها
بالعرض فهناك هو وجود واحد للشخص بالذات
ولها بالعرض وح يكون صحة الحمل ايضا باعتبار هذا الاتحاد
قوله ولا اشكال فيه الا ما سلف بل فيه اشارة الى مثل
ان يكون الحكم باتحادها وجودا مجازا من قبيل الحكم باتحاد
الموجود بالمعدوم في الوجود لعلاقة بينهما او ان يكون
تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة
منه كما صرح به فيكون تسميته بالجزء مجردا اصطلاح
فان يكون العقل لا يناله ما هو موجود الموجود الخارجي
حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود الامر الخارجي

العقل

مجازا عن وجود ما ينتزع منه فان يكون تلك الذات
البسيطة الشخصية ساذجة عنها هذه الاجزاء من حيث
كانت العوارض وقد تنفصل بعض ما فيه ولا يلزم
ادراج المتباينة في المتباينة الخ لكن ادراجها في المتداخلة
بان يقال اعتبار المفهوم والخصوص وجودا مع قطع اعتبار
عدم امتناع التباين لكن لما كان ان ظاهر ان اعتبارها
وجود المنشأ التداخل واعتبارها عدم امتناع التباين
لم يلتفت اليه الشارح قوله وقد يوجد مواد
لم يعلم فان الفصل باعتبار التحصيل صورة وسيشير
اليه المص فقد سلك ههنا طريقة الاكتفاء قوله مع ان
الانسب كان تقديمها لان التداخل وجودي والتباين
دفعه قوله يعني منع الخلو فقط بذلك ادعى ان مفاد
هذه العبارة منع الخلو فقط وان كان بينهما في الواقع
منع الجمع ايضا كالشيء به الدليل المذكور قوله اقول
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب
الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا الخ ان قيل الدليل
مبني على ما نحن بصدده من كون الجوهر جنسا لما تحته

ها

ذاته يشتمل عند المستدل ان تركب الجوهر المخصوص
من الجوهر المطلق وذكر الحي في الانسان فلنا الحي
مثلا لان الانسان نوع لما تحته فما هو جوابه هو هنا نفع
جوابا هناك قوله او قلنا انها لا يمتاز بنفسها اصلا
اي هذا يخف لان ذاتها لا توجد في غيرها كما ان
كلا من الجزئين كذلك فكيف يقال انما الامتياز ببعضها
قوله واما اذا انسا وبافلان تلك الماهية المركبة اي هذا
الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من جنس
لان جنس وفصل بل على اختصاص جزء الماهية بجنس
اذ فما اعتبر في الفصل الا ان يكون تمام المشترك فلا يكون
فصلا فلا يحصل التقريب قوله والجواب انا لا نم ان الجزء
الآخر غير الماهية اي هذا المنع لا يقدح في اصل الدعوى
وهي ان ما لا جنس له لا فصل له لان الماهية ح لا يكون لها فصل
وان احد المقدمة المأخوذة في الدليل وهي ان الماهية
اذا تركبت في جزئين متحايثين فلا بد ان يكون مركبة
من جنس وفصل والذي نصر المنقول هو القدح حيثية
احدهما الا في فصلية فتدبر قوله كيف وهو صادق

على ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضا اي ان يتور
المعرف في الفصل ان يميز الماهية بدخوله في قوامها
لا في قوام غيرها من الماهيات فيكون تلك الماهية
اذا اعتبرت في فانها مشتمل عليه دون غيرها من
الماهيات وهذا القدر يكفي في تحصيل الماهيات
وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العروض
ولا يلزم من ذلك اعتبارا لذاتية جزء للفصل قوله
وايضا مشاركة الماهية احد اجزائها اي كيف
ولو اوجب ذلك كونه جنسا لا نحصر جزء الماهية في الجنس
فان الناطق مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان
وعليه [illegible] قوله فاما ان يكون بينهما عموم من وجه
او عموم مطلق اي هذا بيان الحال لا دليل على المدعى
كما يشير اليه بعض الاذكياء قوله او لا الاعتراض بان
[illegible] اي لو ليس كذلك فان حاصل هذا النفي وان
الجنس لو تحصل بالفصل وحده اي ارتفع ابهامه به ولزم
تحقق النوع به وان الجنس الاخر لان الجنس اذا ارتفع
ابهامه هنا وهو محصله اي رافع ابهامه نوعا من دون

مداخلة ماهو خارج عنها والظاهر ببيانه دعوى بداهة
هذا الكلام فالتزيد في معنى التفصيل انه رفع الابهام او تحقق
لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه يصدق عليه ان المقصود
رفع الابهام اذ تحقق النوع لا يجري وادعى ان ارتفاع
الابهام بدون الجنس يستلزم تحقق النوع بناء على انه
لا دخل في المحصل والمحصل في النوع قطعا فمن اراد النقض
لهذا التقرير فعليه وعليه الامر بداهة الملازمة التي
ادعيت فيه من رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق
النوع بالجنس معه من غير مداخلة غيرهما ان قلت
المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القايل
نقضا على هذا التقرير وانما يتم في المثال وبين اذ هذا
يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم او اخص مطلقا او
من وجه وقوله وانما ما اذا كان احدهما اشد ابهاما
هذه الصورة ايضا اذ فيها كل واحد اشد ابهاما من
بنسبة عمومه وقد اكد هذا الاشعار بقوله كان يكون
احدهما اعم مطلقا حيث لم يقل بان يكون واما تقريره
الاولى فيبنى على ما قرره من انه لا دخل لما هو خارج عن

والمحصل في النوع فالمنع لو توجه انما يتوجه على المقدمة
المسي عليها الا الى ما ذكر فيبقى ان كلام هذا القايل
ليس في مرتبة اصل الدليل كما زعمه الشارح فانها
يكون على هذا التقدير اي على تقدير كونهما جنسين
بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي آخر
سوى الناطق والحيوان يكونان جنسين له ولا فصل
له سواهما فان هذا التقدير اشارة الى كون الجنسين
في مرتبة واحدة مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراك
لا الى وجود ما هو سابقا من اشتراك الناطق بين الانسان
والملكة فافهم **قوله** ويرد عليه انه لا يلزم الخ اذا كان
عمومه بعروض لنوع آخر وكان غير داخل الا قولهم
تلك الماهية كان مسلما بالاخر للجزء لا من حيث الصدق
الذاتي وان يكون مساويا له في مطلق الصدق ولعل
مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي
اذ العموم بطريق العروض للجزء الا منتهى ذاتي الا
يرى ان عموم العارض نفسه لمعنى لا يحوجه الى
المنتهى فضلا عن عروض جزئه كما ذكره داخل في المراد

من المناسبين فينبدفع الايراد فتامل لكن
على هذا التقدير ولا تحسن المطابقة بين المثال والممثل لان
الممثل هو ان كلا من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا ومنطقيا
والمثال للكل العقلي والطبيعي والمنطقي فلا يكون الفصل
محصلا اذا اراد بالتحصيل دفع الابهام فالملازمة ممنوعة
لجواز افتقار الفصل ولا دور وكذا ان اراد به محصل
نوعا لجواز ان يفتقر محصل النوع الى الجنس والفصل ثم يفتقر
احدهما الى الآخر قوله بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه
الخ فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع تمام المركز وكان مختصا
بالمهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل الا ذاتي
يكون كذلك قوله وايضا يلزم اعتبار جزء واحد
في المهية مرتين وانه يقطع لا بد لابطاله من بيان
قوله ولا شيء من الجنس واجزائه داخل في الفصل على ما
تبين اقول لم يتبين كما عرفت للمبين ان التركيب
العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة والجنس
هو المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك
وهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل

امتناع

امتناع جنسين في مرتبة وفصلين في مرتبة وعدم تعدد
الفصل القريب لامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة واحدة
وقوله امتناع تركب المهية من اجزاء غير متساوية هو الى
غير ذلك فان في العبارات الشفاء واما العلة الصورية فينبغي تاملها
بما في المنطق ربما علم من تناهي اجزائه الموجود لشيء بالفعل
على ترتيب طبيعي وان الصورة العامة لشيء وان الكثرة فيها
على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص
يقتضي الترتيب الطبيعي وماله ترتيب طبيعي فيعلم تناهيه
قوله وفيه نظر بما سبق من الجزء العقلي الخ فقد مر الكلام عليه
قوله ولو سلم فذلك الشيء الخ لا يخفى ان التشخص قد يتبدل كمه
وكيفيته واينه ولذا في اعراضه مع بقاء شخصه فلا يكون الاعراض
مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة هو نحو وجود الخاص
ثم لو نص في تعلمنا انه هوية الشيء وعينه ووحدته وتشخصه
وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد ثم هذا
الاعراض عندنا بمنزلة العلامات التي بها التشخص فلذلك
قد يشتبه علينا التشخص عند تبدل الاعراض او تشابهها
قوله ولو سلم فلا نزاع بل التشخصات الخ المنع نشاء الا

مثالا لان تشابههما في كونه وجودية او عدمية مبني كونها
عدم شيء يعني لا يفيد المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي
يلزم ان يكون بعد ما الا برهانهم **قوله** وكل موجود سواء
كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص لا ينتقض بالكليات
الموجودة في الذهن فان لها تشخصا من حيث انها
صورة شخصية في ذهن شخصي وان كانت كلية من حيثية
اخرى **قوله** لان الحال في المتشخص لافتقاره اليه يكون متأخرا
عنه اقول لا نسلم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل
عندهم بحسب الوجود **قوله** اذ لو كان نوع كل مادة
منحصرا في شخصها الحاضر فيه نظر لجواز ان يتعدد افرادها
المحل فيها الى تعدد المادة وهو تعددها الا ماهيتها
ولا محذور فيه والاولى ان يقال كون نوع مادة كل متشخص منحصرا
في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية
متشاركة في الهيولى **قوله** بعلل باعراض بها تخصها اقول
هذا بناء على ما ذكروه في اصل الدليل من انه لا يمكن استناد
التشخص الى الحال في الشخص كما لا يخفى وكيف يقال علة
التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في الشخص ولا مباينا

فعلته

فعلته المادة المتشخصة بالحال فيه وحل هذا الا صح الناقض
ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا يمكن تجردها
بل انما يتعين وينتقل في عوارض او يكتنف بتلك العوارض مستندا
الى الاستعدادات المتعاقبة فالمادة مع كل عرض
من تلك الاعراض تستند الى الاستعدادات له
القائمة بها متشخص لفرد من الافراد فتتشخص تلك الافراد
بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها وليست
تلك الاعراض مشخصة للمادة فيندفع الفساد الدور
ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم
انه لا يصح توجيه كلام المتن بذلك لتصريحه بكون
تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان
المراد بكون تشخص المادة بالاعراض انها لوازم تشخصها
الحقيقية في تشخصها عندنا ولا يخفى عدم ملائمته لكلام
المبحث هو التشخص الحقيقي فتأمل **قوله** ولا يرد
عليه الاعتراضات الواردة هناك الخ اي على المبحث
المذكور وهو عطف على جملة قوله فلو تم هذا لتم
ذلك لا على الجزاء لفساد المعنى وفي بعض النسخ ولا يرد

هناك اعني اخص عني مادة كون في ذلك المبحث
ولا يمكنهم منع المادة الخ يمكن ان يقال انهم انما منعوا على
زعمهم جوهرا بسيطا ليس منفوما بما يحل فيه ولا مقوما
لمحله دسمونه عقلا فهذا الجوهر لا يجوز تعدد اشخاص
لبواهد نه عن المادة فيصح التفريع نعم ينبغي الكلام
في اثبات ذلك الجوهر وهو شايع ولذلك قيل ان كلامهم
في اثبات العقول شبيه بكلام الصوفية ولم يدعوا امتناع
جوهر غني جسماني مولف يحل احدهما الاخر ذلك
ولو وجد فلا مانع من ان تدخل الحال في الصورة والمحل
في المادة وان لم يدخل المركب في الجسم فينبغي الكلام في حصر
المركب في الجسم حاصل **قوله** فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي الخ لا يخفى انه خلاف ما يحكم بالبديهة على انا نقول
كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض
صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يقتضي
فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطاير الولود ببعض
فنقول نفرض صدق الطاير الولود على جميع تلك الافراد
الولود وهذا الفرض يقتضي فرض صدق الطاير الولود

على تلك الافراد وكما يمكن فرض صدق الولود على جميع
افراد الطاير لا انفكاك فرض صدقه على ذوات الافراد الاخرى
يمكن الا فرض صدقه عليهما مع وصفه مثلا في المثال المذكور
يجوز فرض صدق الطاير على ذوات افراد الولود
لا عليها بشرط كونها ولو لا فلا يقتضي فرض صدق اشتراك
مجموع الطاير الولود بينهما الا ما نعرف ما يمكن فرض صدقه
على الشيء يمكن فرض صدقه على كل شيء باعتبار احد الاولى
ان ح ليس بالليس ح من افراده التوضيح فتامل
قوله فانه قيل فعلى ما ذكر لم لا يجوز ان تقييد الكلي
لا يفيد الجزئية **قوله** فيلزم عند تعقل اشخاص غير
متناهية في هذه الملازمة نظر ظاهر والاولى ان يقال
لو كان الكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء
الى ما هو جزئي بذاته نظرا بان يفرض سلسلة غير متناهية
من المفهومات المتصادقة وكل واحد منها كلي والفرض ان
تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات
من حيث المجموع كليا **قوله** لا يخفى ان تقييد الكلي
بالكلي الخ فيه بحث لان اللازم منه ان يكون تقييد الكلي

بالكلي متعدد الحمل بينه بل ان يكون وجود كل منهما بقيد التشخص
صاحبه ولا استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم
بالذات على الوجود او هو عين الوجود والاخر بالذات
او بالواسطة لكن لم يثبت ذلك الشارح ح دون تحديده
حدوه وايضا ما ذكره في امثال ذلك امتياز كل من الشيئين
بالاخر من طابق الولد عين مطابق فان احدهما بقيد
الاخر اصلا بل بنا لعله منهما امر ممتاز عن غيره والجواب
ان المراد بامتياز كل من الشيئين بالاخر ان يحصل لكل منهما
باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن حاصلا بدون
ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار
باعتبار التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد ولا نعني
في مثل ذلك التشخص بان يحصل بانضمام امرين عين متشخصين
بتشخص كل منهما والا لزم ان يتقيد تقييد الكلي بالكلي جزئية
قوله ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار الخ المشهور
في التركيب بين الكلمات اعتبار صدقها ولا صدقها في الواقع
سواء اتحد الاعتبار اولا لكن قد يلاحظ حالها بحسب
الاعتبار ويحصل التركيب بينهما بحسبه كما يحكى فيه ولما

لظاهر

لظاهر في كلام المص فيما سبق قوله اعني اذا اعتبر
عنه من حيث هو كلي طبيعي الخ لا يقال هو من حيث هو
لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا يتشخص ولا يعم
متشخص وهو في الواقع متشخص كما انه في الواقع واحد
فلا يتخلف لاحدهما عن الاخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب
لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع فليس شخصها
في الواقع بل الشخص انما هو الانسان بشرط التشخص لا يقال
اذا كان الانسان المخلوط شخصا صدق ان الانسان
من حيث شخص لانا نقول الكلام العقلية يختلف
باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان من حيث
هو مخلوط متعدد وليس الانسان من حيث هو متعدد
والسر في ذلك ان وجود المخلوط متغاير ان يحسب
الوجود العقلي فيختلفا في الاحكام الثابتة لذلك
الوجود قوله فان الموصوف بالكلية الخ فان قيل
ان اراد بان الكلية من حيث هو كلي موجود دائما
في الفصل بين الماهية والعوارض حيث هو كلي موجود
سابقا في التمييز قبل الانسان ليس من حيث هو انسان

واحدا ولا كثيرا واحدا فليس الكثير من حيث هو
كثير موجودا والمعدوم ما على قياس ما تقرر هناك بل
هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع موجود
فهو في الواقع ايضا واحدا ذكلتى فله وحدة قلنا
نختار الثاني وموضوع الوحدة عين موضوع الكثرة بالاعتبار
وان اتحد بالذات فالكثير من حيث كثير موجود
في الواقع وليس واحدا في الواقع بل من حيثية الاخرى
سمى وحض الوحدة والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه
موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود
وليس هو بعينه موضوع الوجود الوحدة لتحقق
المنافاة بين الكثرة والوحدة وبهذا يندفع
ما يتوهم من ان الدليل لا يدل على منافية الوحدة
المطلقة للوجود والكثرة اذ الكثرة المقابل له لا وجود
لضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار والكثرة
الذى لا يكون واحدا اصلا لا وجود له اذ محصل الدليل
ان الصفة الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها
لكن يبقى المناقشة في ظاهر العبارة فان كثير المعنى المقابل

للوحدة

المطلقة ليس بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف
الكثرة لا ياتي من اتصافه بالوجود فتأمل **قوله**
والحكماء جملة بل ذهبوا الخ معنى انهم لا يتنازعون
في عدم كون التفريق اعداما بالكلية وان ما وقع نزاعا
الجسم جزئية وكان العدد الضرورى المتفق عليه
بين الحكماء العقلاء والمميزين هو عدم انتفائه بالكلية
واتحاد مادة الكثرة ان مع ماء الجزء اما من حيث
الهوية او من حيث المادة واختلفوا في تعيين
احد الامرين فهذا الكلام كانه جواب لسؤال تنشيئه
منها وهو انه لما ذهب الحكماء الى ان الجسم يتقدم
بالتفريق لزم ان يكون التفريق عندهم اعداما بالكلية
فدفعه بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين ويجعلونها
موضوع الواحد والكثرة فلا يكون التفريق اعداما
بالكلية وانت تعلم ان الوحدة الزائلة انما هي بالذات
وحدة الصورة وقد زال وجود تلك الصورة
بزوالها على مذهب الحكماء وانما بقى المادة التى
ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة

ما زال
عين الوجود ثم يلزم محذور دينا على اصلهم لان
وحدته بالذات زائد وجوده واما الباقي فما هو موصوف
بتلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كون الوحدة
عين الوجود وسيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك ولا يمكن
تعريفها الا باعتبار اللفظ فيه بحيث يجوز كونه بديهيا
بالكنه وكسبيا بوجه ما فيعرف تعريفا حقيقيا وايضا
البديهي لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز
ان يكون يحصل بطريق غير النظر فيحتاج الطالب الى النظر
ويتوقف ولعل هذا الحصر انما في بالقياس الى التحديد
فيندفع الاول والمراد بالبداهة ههنا حصوله في الحقوق
من غير كسب كما في الوجود وغيره من اوائل المتصورات
فيندفع الثاني فتأمل **قوله** وفيه نظر لانه قد يرتسم
في النفس صور كثيرة الخ قد ذكر الحكماء ان التعقل
الذي هو العقل البسيط اي العلم الاجمالي الذي لا كثرة
فيه وانه العقل المستفاد المبادي العالية وانما التفصيل
للنفس من حيث انه نفس بعد بالقوى البدنية
وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند العقل

والكثرة

والكثرة عند الخيال فان قلت هذا يدل على كون
الوحدة اعرف عند العقل ولا يدل على كون الكثرة
اعرف عند الخيال اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك
الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد
من غير اشتماله على الكثرة كيف فلا يرتسم فيه الا
الصورة المقدرة بوضع المخصوص وشكل مخصوص
وحدود معينة والنقطة مثلا لا يمكن تخيلها الا مع
عروضها وما يحسبه من اللواحق المادية **قوله**
وما يعرض للموجودات في الخارجية يتصف
بها باعتبار وجود ذلك الموجودات الخارجية
في العقل فذلك لا ينافي كونها من المعقولات الثانية
والتحقيق ان زيد الموجود في الخارج مثلا هو بحيث
اذا حصل في العقل لم ينطبق على كثيرين فان اريد
بالجزئية مثلا تلك الحيثية فهي من لواحق الوجود
الخارجي وان اريد بها عدم الانطباق على ما من شانه
بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية فهي
لواحق الوجود الذهني فقط وعينا دات

القوم مشوبة بالمعنى الثاني وقس عليه الوحدة والكثرة وعرضها
قوله لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة الخ اقول
هذا الحجة تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة
المقابلة لها في غيرها فان الواحد بالمحمول والموضوع مثلا
قد تتكثر بالموضوع والمحمول مع بقاء ذاته قوله بل قد
صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدد والجود
الخ قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء ولا المتضايفان ان
فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما
في موضوع واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر
ما يلي منه لا محالة امكان ان يصير معلولا او يكونا هناك
موضوع مشترك وان كان العلية من المضاف قوله اقول
هذا دليل آخر بواسطة الخ في منافاته يندفع بان
الدليل المذكور انما يمنع تعاقب الوحدة والكثرة على امر
واحد بحسب نفس الامر ولا يمنع فرض تعاقبهما اصلا
قوله وكل موجود واحد بحسب نفس الامر ولا يلحقه
وهو بالشخص يمكن للعقل لا يفرضه كثيرا الخ اقول الواحد
الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة لوحدته

الشخصية

الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض كون زيد اشخاصا
متعددة من الانسان والا لكان كليا والماء الشخصي
بالاوضاع لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض
الكثرة المقابلة لها اما ربما يفرض كون ذلك الماء اشخاصا
كلا منها ذلك الماء نعم يمكن فرض انه زال الوحدة الا
تصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كانت متصلا
فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من
الانسان لا يستلزم كون زيد كليا وانما يلزم لو امكن
فرض كون كل من تلك الاشخاص معنى يكون موضوع
الوحدة السابقة معينة موضوع الكثرة اللاحقة
واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص
الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة الماء اذا
فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية
كان ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد منها
قلت الوحدة الشخصية عدم انقسام الشيء الى
اجزاء ومن البين ان معروض تلك الوحدة
اعني الشخص لا يمكن ان يعرض معروضا للكثرة المقابلة

لما والا لكان كلها والماء المنقسم الى المياه وحدة الشخصية
محفوظة في حالتي الانقسام والانفصال وانما ينعدم حالة
لا الاجزاء بل في الانقسام الى الكثرة والمقابلة للوحدة
الشخصية لا يكون في ضمن عروض الكثرة بالشخص فنقول
ان عروض الوحدة الشخصية لا يكون في ضمن الكثرة
الشخصية اياها ثم نقول فيك ان كانت الاشياء المتعددة
باقية باعيانها الى الكلام هذا القائل مبني على مذهب
المشائين فانهم يدعون البداهة في ان المياه
الحاصلة بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي
كان قبل التفريق **قوله** والا لكانت جميع المياه
التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعدلا لما
بالكلية والجاز اناء آخر من كتم العدم والضرورة
الا من قوم عندهم بان المستحيل هو انعدام الشي بالكلية
بحيث لا يبقى قابلة ايضا لا انعدامه عن قابل والضرورة
انما يقضي بان ذلك الا ما لم ينعدم بكليته بذلك
الشي المذكور لا بانه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه
هو بعينه انما هو بديهة الوهم لا بديهة العقل

كما هو مفصل في موضعه ودعوى البداهة من الطرفين
قائمة والايراد عليه بمثل هذا مع استشهاده وتداوله
بين المحصلين ليس له كثير شان اذ معه عرض العاقل وتحقيق
هذا المبحث على ما يؤدي الى قاعدتهم **قوله** اقول
هذا مع اشتماله على اثبات الهيولى الى قد آل ان بناء
هذا المذهب وادعاء البداهة في المتقدمة
المبنية ومنع البداهة مشتهر وللناس في اذواقهم
ومشاربهم اختلافات لا يجدي البحث اذا انتهى
الكلام الى الطرفين الى دعوى البداهة وكم بين
للطرفين مسطور في كتاب الاشارات لان فلا حاجة
في ايراد مثل هذا السؤال **قوله** لانا نقول في انه
مناقشة الا اشتراك اللفظي اقول المشاؤن
لا ادعوا البداهة في ان الجسم الكثير الواحد
لا يصير كثيرا ورد عليه النقض بالهيولى التي يثبتونها
فانها باقية في حال الوحدة والكثرة حتى سعدهم
بزوال احدهما معدان البرهان ان دل
على وجود موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته

بل انتفائه بكل منهما بالفرض لكنا نعلم بالبديهة ان الجسم
ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك
نتعقل بزوال وحدته وكثرته فهذا الكلام
دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان
الشيء لا يكون في ذاته محتملا لوحدته وكثرته فان
هوية كل شيء لا تقبل التعدد بان يكون هو في نفسه
متعدد وقد نقل في ما سبق عن الفارابي ما يكفيك
مع ما سبق في تعاقب الوحدة الشخصية والكثرة
فالصواب في الاحوال مستعصية فوحدة نهاية
هو هو تنهار تلك الهوية الواحدة لا زمنة لم نعم
في حاملة الوحدة الجسم وكثرته واتصافه بتلك
الوحدة والكثرة بالعرض وكذا الكلام بعينها(?)
في الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها قوله
اما انهما متقابلان بالذات فلان اذا نظرنا
الى مفهوميهما اقول هذا انما يدل على انتفاء
الواسطة في التصديق بامتناع اجتماعهما في موضوع
واحد ولا بد لان يتقابلها بالذات اذا انتفاء

الواسطة

الواسطة في التصديق بامتناع لا يستلزم انتفاء
الواسطة في ثبوت تلك الصفة لهما لجواز ان يكون
امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما
من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ان
الشارح لم يتعرض الدليل الذي اعتمده الشيخ وغيره
من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين
الوحدة والكثرة بالتضاد لان الوحدة تقوم الكثرة
والشيء لا يتقوم من الاضداد ويتقوم عنده بل يبطله
ثم اورد على نفسه ان الضد انما يبطل الضد بان
يحل في موضوعه والوحدة ايضا تبطل الكثرة
اذا حلت في موضوعها فاجاب ان الكثرة انما تبطل بطلان
وحدانيتها ولا تبطل الكثرة لذات الوحدة فطلا(?)
بل بفرض الوحدانيات ثم بفرض ما ان يبطل
بطلان وحدانيتها فالوحدة اذا ابطلت الكثرة
فليس تبطلها بالتضاد الا انها تبطل الوحدات
التي للكثرة فيلزم بطلان الكثرة فاذن الوحدة
انما تبطل ولا الوحدة على انها تبطل بطلان الوحدة

كما تبطل الحرارة والبرودة فان الوحدة لا تبطل
الوحدة بل ان الواحدات يعرض لها سبب يبطل
وذلك ببطلان سطوح فاذا كان لاجل هذه المنافاة
التي على الموضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة
فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة على ان
الوحدة لا تبطل الوحدة ابطال الحرارة بالبرودة
فان الوحدة الطارية انما يبطل الوحدة الاولى على ان ليس
بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان نقول
انه جزء موضوعها قوله وما قيل من الوحدة الطارية على
موضوع الكثرة يبطلها بالذات لان انتفاء الجزء بعينه
انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود
الكل والجزء متنافيان ضرورة وكذا انتفاؤهما مردود
ان تنافي الاعدام انما هو بتنافي ملكاتها وليس للعدم تحقق
سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل متنافيان
بحسب المفهوم وتحققه ان يجب ما صدقا عليه فالك
وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة واحدا ومن
شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد

ان

ان لا يكون للاثنين منهما موضوع واحد بالعدد وليس
للوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد
بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع
الكثرة والوحدة واحدا بالعدد فقد ظهر بان
ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد واورد
برد على الدليل الاخير بان امتناع التعاقب على موضوع
واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية
والمحمولية ثم يظهر كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والسلب والايجاب بمثل ما ذكر والحق انه ذكر في الشرح
التقديم والدليل الاول لم يتعرض له الفاضل وصرح
بان التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع تقوم الشيء
بعدمه ضرورة ان الشيء لا يكون عين اعدامه لا عين
مجموع عدمه وشيء آخر قوله لامتناع تقوم الشيء الوجودي
ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين اعدامه لا عين
اجزاء ذلك الشيء ولا عين مجموعه مع شيء اخر باقي وما
لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متنافيان
فلو تقوم احدهما بالاخر كونه عدما له لم يلزم اجتماع

السلب والايجاب في كل واحد قوله وما يقال من ان
الضد لا يقوم الضد الا به عرفت ان ليس جيد بهم في نفي
التضاد اد التقويم بل نقلا انفاقهم فذكر الشيخ في اثبات
الدليل انه لا يكفي في المتضادين ان يكون الموضوع واحدا
متعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطباع
متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر
للخلاف الذاتي بينهما وان يكون تعاقبهما اولياء ارادة
بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما غاية
البعد والخلاف كما في شوبه العبادة ولا يخفى ان غاية
البعد جامع عن مقوم احدهما الاخر ان المنافية
ليس غاية البعد عن السواد ولا عن البياض فينبغي ان في
سوق كلام الشيخ هنا تشويشا فان بعض مقدماته
انما يلايم نفي التضاد الحقيقي لا المشهوري ولا يكفي ذلك
في الغرض بل لا بد من نفي التضاد مطلقا وكذا نقض عبارته
بعض بحث التقابل في الاربعة التي احدها التضاد
المشروط بغاية البعد والخلاف وسيجي تحقيقه انشاء
الله تعالى قوله فان انضاف النسبتين في المثال المذكور

اع

الاتحاد المدبر هو النفس والملك لا نسبتها الا باعتبار المدبر
لا يحمل على النفس والملك بل هو بلا هو دونه يحمل على النفس
ايضا كذلك فلا يرد ذكر ان اطلاق المدبر على النفس والملك
حقيقة في عرف اللغة دون الاطلاق على النسبتين لا يجدي
لان حكم عرف اللغة في المطالب العقلية غير مستقيم
لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس
والملك دون النسبتين واعلم انه جعل الشيخ في الشفاء
الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات وصرح
بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شي مقارن شيئا
آخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك ان يكون
احدهما موضوعا والاخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا
من مهندسه واحد وان زيدا والطبيب واحد
ولا محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله
واحد اذ عرض ان كان شي واحد طبيبا وابن عبد الله
او موضوعان لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج
واحد في البياض اذ عرض ان يحمل عليهما عرضي
واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد

بالمناسبة والواحد بالعدد واقسام الواحد بالكا
وصرح بان وحدة النسبتين بالذات ووحدة
السفينة والمدينة بها بالعرض ولا يخفى المخالفة بين
ذلك كلام المص ويدفع كلام الشيخ ان وحدة النسبتين
ان كان لمهيتهما والذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة
الجنسية او النوعية والفصلية وان كان لامر خارج فيدخل
في الوحدة الجنسي العرضي بما يقتضي بوثيقه للواحد بالعرض
وعلى الوجهين لا يصح جعل قسما برأسه من اقسام الواحد
بالعرض ما يكون ولمحمول عين النسبة كما اشار اليه
في اجزاء النعقل حيث قال واما الاشياء الكثيرة بالعدد
فانما يقال لها احدى واحدة فالاتفاق بينهما في معنى فاما ان
يكون اتفاقها في نسبة اي محمول عين النسبة ولا في موضوع
واما في محمول لانا نقول في يكون اخراج الواحد بالمحمول
العرضي الذي هو النسبة من الواحد بالعرض وادراجه
في الواحد بالذات كما لا طائل تحته على انه يصدق عليه
التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلنا انما فلعيانا
قوله لم لم يقل المص كان هناك سوادا وبيض الى فان وصف

الموضوعة والمحمول بما عرضان مخصوصان من جملة العوارض
فلا وجه لتخصيصها من بينها قوله ولم يعاند لى الكون
هناك الى يعني ان في صورة عروض جهة موحدة لجهة
تحقق جميع تلك الاشياء فلا وجه للفظة او التباديه ولا يخفى
ركيكه لان تحققها ليس في مادة واحدة من جهة ولهذا
تحقق العنادا في كل مادة لا يتحقق الا واحد منها فلعل
ذلك نذلك يتحقق في العلو واما الوصو ولان البنهم
فان يحقق كل منها لما كان في مادة صح اي لا صح العناد
فتامل قوله وفيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
الى اراد ان الوحدة الشخصية في ذمن اراد
ذلك المفهوم فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصيه
ولا يخفى ضعفه لان كون الاضافة بأسرها تقتضي صدق
عدم الانقسام فلا يصدق عليها الا بمجرد عدم
الانقسام لانا نقول المراد بالتجرد هنا نفي المهية
التي معروضة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي اشتماله
على الخصوص قوله وايضا قوله اما ان لا يكون الى
قد عرفت انقطاعه فان كون الاضافة بأسرها لا تقتضي

انتفاء العموم والخصوص **قوله** من غير ان يتناول وحدة
النقطة او وحدة المقادير الى اخره ان اراد المعنى
الوحدة الشخصية فيكون مؤدى كلامه ان الواحد
الذي لا ينقسم بوجه واما ان يعتبر من حيث هو
هذا المفهوم فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته
واما ان يعتبر من حيث انه واحد بالعرض فقط
او بغير ما وهذا كما يقسم الكلي الى المنطقي وذلك بالحقيقة
تفصيل اعتبارات المفهوم وبذلك يندفع ما اعتمد
الشارح من ان مفهوم الوحدة واحد من حيث
الذات كثير من حيث الافراد فهو غير ذا خل في القسم
لان كونه معروض الكثرة من حيثية لا يخرجه عن ان يكون
في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا كما ان عروض
الكلية لمفهوم الجزئي لا يخرجه ان يكون طبيعة الجزئي
كما انك قد عرفت في ما مضى عليه اي في ذلك واختار
فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروضا
للكثرة من حيث الافراد فلا يصدق عليه الواحد الذي
ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق

الذاتي كما بني ربطا بوجه جوازا فان قلت المقسم هو
معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما
ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت
ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد المتحقق في تلك
الصورة الاولى وهو ان يكون معروض الوحدة معروض
الكثرة هو الواحد المتحقق في تلك الصورة فحاصل كلام
المص ان معروض الوحدة اما ان معروضا للكثرة
باعتبار وجه فالواحد اما ذاتي او عرضي فاما ان
لا يكون معروضا للكثرة بوجه فالواحد اما نفس مفهوم
الواحد الشخصي الى اخر التقسيم بقي ههنا شيء وهو
ان مثل هذا الاعتبار جار في الاقسام الاخر من
الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض
الحكماء كفيثاغورس وشيعته ذهب ان الواحد
بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته وهو مبدا الموجودات
فيتعلق باعتبار عرض على هو النظر في جواز ذلك او
امتناعه ولا يتعلق مثل هذا الغرض مثل هذا الاعتبار
في الاقسام الاخر اذ لم يذهب وهم الى ان الواحد

بالجنس والنوع موجود بذاته **قوله** وفي جعل
المركب من هذا القبيل نظر يمكن ان يقال المراد من الصورة
الاولى ان يجب كون معروض الوحدة معروضا
للكثرة كما تشهد به الاقسام المذكورة فيها فيكون
الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون معروض الوحدة
معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه
فيندفع النظر لان الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا
للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة له لا يجب
الا يكون معروضها معروض الكثرة بل معروض
الكثرة ههنا امر من خصوصية المعروض لا من انتفاء
الوحدة فتامل **قوله** لكونها في كل عدد اشد منها
الى الشدة والضعف من خواص الكيف كما ان
الزيادة والنقصان من خواص الكم فيمتنع ان يقال
لكونها في كل عدد ازيد منها فيما دونها **قوله** اقول
ان المراد اذا اريد به ان الهوهو اتحاد
مادة فقد اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة
الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو

معنى من حمل لواحد ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد
في الوجود ويجيء من اقسام الاتحاد في وان كان المتعارف
تخصيص بعض وجود الاتحاد فلا يتوهم في المشهور زيد
عمرو وقد اشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه
ليس بعينه اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة
المحضة من غير كثرة **قوله** بل مفهوم اعتبر فيه مفهوم
اخر الى اخر التعريف بخصوصيته هو هو لانه مما يتعلق
به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من الفوائد وانما
هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية الكلية وان
كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار
جهة الكثرة لكن يجري فيها مع اعتبارها كما نقول
زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك **قوله**
وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد
الى قوله وانما يلزم لو لم يتحدا ابا لم يتوجه الدفع
الذي يورده ادخا صله انا نثبتنا بصفة الوحدة
بعد ما كان ما يصف الكثرة بل الشيء الذي كان كثيرا
هو بعينه صار واحدا في ذاته الا باعتبار اخر

هو الوجود او غيره قوله وهذا التشخص لا يمتاز به
احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما او لو اللازم ان يتميز
يتميز الاثنين عن الآخر كان لازما للاثنينية التشخصية
لا للذات فاذا زالت زال بقاء ذاته متصفة
بالوحدة كما ان امتياز كل من الموجودين بامر
خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال
التعدد مع بقاء ذاتها متصفة بصفة الوحدة
واعلم انه لا يمكن تخلص الدليل موجه بعد دفع
الشكوك وهو ان نقرر ان الحدة مع بقاء
الاثنينية وطريان الوحدة فالمها فيصير الشيء
الذي كان معروضا للوحدة وذلك مما لا ننكره بل
ربما نسمه في بعض الاشياء غاية ما في الباب
ان جميع الحقائق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد
الذي يحيله بل هو ان يصير الشيء بعينه وذلك
يستلزم اجتماع الوحدة الكثيرة لانه ان لم ترتفع
الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة
لها الا هذه الوحدة فتلك الوحدة هو ذاتها

اما بزوال الوصف او ملكه او كليهما وليس في شيء من تلك
الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل
ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير مثلا
اب مع بقاء اوب معا كما يصير الجسم ابيض
مع بقاء ذاتيهما لا بزوال بصورة بصورة الاثنين
على شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض
بقاء ذاتيهما لا بزوال بصورة صورة الاثنين عنهما
وحدوث لها بقاء ما يصفه الوحدة بعدما كان
اثنين شيء كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة
والكثيرة معا لا واحد من الوحد نعم المتعدد منهما
للكثيرة وذلك ظاهر بل هذه الدعوى بديهية
يكفي تنبيها نحو ما يلخص الطاهر قوله التقوم بالواحد
لنا داخل باعتبار انها لازم على كل حال تتميمه
فلا يمكن توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها
توهم انفكاكها فلا يكون ذاتيا فيرجع الى الوجه
الثاني وان لم يتم بذلك فنقول لعل ان اللازم على كل
حال يرجح الوحدات بكونها جزءا بعينها لنا

اولى بالحمد وان بجزئية عبرها كما في صور التشكيك
ويعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري
ظاهر لاستلزامه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلان العدد
في محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات
في العدد هو بعينه دخول الاعداد **قوله** وهكذا كل نوع
اذا زيد عليه واحدة يحصل نوع آخر هذا لا يلائم ما سبق
انفا من عدم تركيب العدد مما دونه من الاعداد
والمصنف تابع اعتماد ما حقق رده ما الا اختصاص
وينبغي للشارح ان يقول وحدات كل نوع اذا
زيد عليه واحد الخ **قوله** خلط اقول ان الاضافة في
الاول والثانية الخ لا يخفى ان اضافتها اليه باعتبار الاعم ان
يكون بطريق العوض او حقيقي اضافة مغايرة له لا لغير
العبارة فقط **قوله** لان الاجتماع لا يكون الا في زمان
واحد لا يظهر ان اطلاق الاجتماع على المتقارنين في الرتبة
مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو
في الآن المتوهم مجاز بحسب الاصطلاح **قوله**
واما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين

مضافا

مضافا الى آخر عدما له فان العدم المضاف الى الشئ
الى العدم المضاف يقول بمنزلة الوجود ى انه مع ذلك
وهذه العناية يجري في اصل التقسيم وان لا يلائم ما ذكره
الشارح الاصفهاني **قوله** على تقدير عدم الاضافة يجوز
الخ يمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات
بل بالعرض والمحصر في الادعية هو التقابل بالذات
اذ المراد بامتناع المأخوذ في التعريف التقابل هو
الامتناع المستند الى ذاتيهما اذ ليس امتناع الاجتماع
في مثل هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزام منهما
اجتماع المتقابلين بالذات **قوله** كعدم القيام
بالبعض وعدم القيام بالغير ضرورة انه ليس للشئ قيام
حقيقي بذاته فيكون احدهما مضافا الى الاخر بحسب
المعنى وان لم يظهر في اللفظ **قوله** وعلى هذا الاصطلاح قول
المص الذي يتلخص من كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل
في قاطيغورياس غير الذي يستعمل في قاطيغور
ياس مما في المواضع من العلوم قال في منطق
الشفاء فلنتمم الآن على ما ينبغي ان يعلم ويفهم عليه

الاصطلاح الذي في قاطيغورياس ويعني المصطلح عليه الحلول
ويحسن انا نجمع بين الامرين فنقدم معنى عدم فسه على اصطلاح
قاطيغورياس هكذا المتقابلان اما ان يكون منهما
معقولة بالقياس الى الشيء هما المتضايفان والا فاما
ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين
بعينه الى الاخر من غير عكس واما ان لا يكون كذلك
بل يكون صالح الانتقال عن كل واحد منهما الى آخر
او لا عن احدهما عن الاخر لان الواحد لازم له
فيسمى الاول مقابل العدم والقنية بمقابل البصر
والعمى وليس المراد بالبصر ههنا الابصار بالفعل ولا امكان
الابصار مطلقا بل القوة النوعية المبصرة التي هي مبدا
القريب للابصار بالفعل والعمى هو فقد تلك القوة
وذلك حتى لا يعود منه الى الابصار من القوي بالعلم
الذي ههنا ليس هو العدم الذي مقابل اي معنى وجودي
كان بل الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة التي
بها تكون العقل واذا صار الموضوع عادما للعقل
فلا يعود بعد ذلك ان يزول العدم كالعمى واما

القنية

واما القنية فيزول الى العدم واما القسم الثاني من
القسمين اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فجميعه يسمى
في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما وجوديا
والآخر عدميا او لم يكن كلاهما وجوديا وكذلك
اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد منهما الى
الآخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه فلا اليه
فان جميع هذه يسميها اضدادا في هذا الموضع
ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والآخر
معنى عدميا وعلى اي انحاء الاعدام كان اذا كان
لم يكن عدميا على النحو المذكور فلا يجب ان يشتغل
المتعلم لكتاب قاطيغورياس بان يحيل العدم
على الضد مقابلا ان الضد المشهور بات يختلف
المعنى في الوجودي في الموضوع والعدم ليس
بذات فان الضد الذي نتالى في هذا الكتاب
ليس يعنى به هذا انتهى ملخصا ومنه يعلم ان المجمع
انا بين الاصطلاح الآخر الذي في قاطيغورياس وتخرج
القسمة على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل

منهما مقولا بالقياس الى الآخر فمتضايفان والا فان كان
وجوديان فمتضادان والا فان كان احدهما سلبا
للآخر فاما سلب ايجاب او عدم وملكة وقد عرفت
وجه منع الايراد على الحصر ثم ان الحكماء اشترطوا في التضاد
المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون طرفا غاية البعد
والخلاف والمتأخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشمل مثل
البياض والصفرة وبالجملة الاوصاف مما حكموا بان
التضاد الذي هو احد الاربعة المنحصر فيها التقابل
هو المشهوري لا الذي يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا
اعتبر بمعنى الحقيقي يوجد قسم خامس هو ما بين الاوساط
وسموه بالتقابل والتحقيق انهم اعتبروا السواد والبياض
شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين
احدهما بياض محض والآخر سواد محض وهما متضادان
بالحقيقة وثانيهما من المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب
منه الى البياض الذي هو الطرف السواد بالنسبة الى السواد
الذي هو طرف بياض فالتقابل من الاوساط انما هو
من حيث ان احدهما سواد والآخر بياض فالمعتبر

في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء
وجد بينهما اوساط او لم يكن ولا يوجد لاجل الاوساط
قسم خامس فان لما حيثية التخالف والتشابه والتقابل
انما هو من حيثية التقابل التخالف وكذا انتقال المتحرك
في الطرف الى الوسط انما هو من حيث انه يخالف
مثلا من البياض الى الحمرة من حيث انه من طبقات
السواد نقادر مثلا اوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف
لتجويا باوف اختلاف بالاشدية والاضعفية
فالاقرب الى البياض مثلا اشد بياضا واضعف
سوادا بالقياس عند شيء هو البياض بالقياس الى الآخر
فكل جزء من السواد بوجه هو لا يخل الاشد والاضعف
في حق نقص قوله التضايف جنس المتقابلين ابت
بجيبوبان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو
التقابل المخصوص وهو كون الشيئين لا يعقل بالقياس
الى الآخر وهذا ليس جنسا لمفهوم التقابل اصلا
بل الذي هو جنس انما هو مقولة المضاف الذي هو جنسه
انما مقولة المضاف الذي هو من الاجناس العالية لا التضايف

الذي هو قسم من التقابل ولا يخفى ان تقرير السؤال
على هذا الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي عمومه
قوله فمفهوم المضايف من حيث هو هو اعم من التقابل
اقول وفيه نظر ظاهر تفطن له الشارح في الحاشية
فان مفهوم المتضايف لكونه قسما من التقابل يجب ان
يكون من حيث هو قطع النظر عن كونه معروضا لامر اخص
مطلقا من التقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب
على تقدير ان يوجه السؤال على هذا ان يوجه الجواب
بان الجنس لا يجب عمومه بالقياس في النوع بحسب الحمل
الذاتي دون الحمل العرضي لما ثبت عليه في مباحث
الذاتية الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس
باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان النوع يجب ان يكون
مشتملا في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته
على النوع لزم الدور ولكن لو عرض النوع للجنس فلا محذور
فيه بل كل نوع فهو خاص بالنسبة الى الجنس عن غاية الامر ان النوع
في مثل ما نحن فيه عارض للجنس بحسب الوجودين فان
المضاف مثلا من حيث انه قسم من التقابل عارض للجنس

بحسب

بحسب الوجودين فان المضايف مثلا من حيث ذاته انه
قسم من التقابل عارض له فانه بالنسبة اليه خارج محمول
لا يعرف ان التقابل الطبائع المتضادة يحمل بعضها
على بعض ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق
عليه وما قابله كما يصدق عليه وما قابله على سائر
المفهومات المتقابلة ويظهر الفرق بين الوضعين
بان في مادة الحيوان والانسان يتحقق الوضع بالاعتبار
الاول دون الوضع بالاعتبار الثاني وفي مادة الانسان
وفي مفهوم العلم مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل
في الذهن عرض له المعلومية هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج
قوله اقول وفيه نظر لان مقصود السائل الخ اقول
معنى قولهم المضاف الجنس لما تحته انما هو حقيقة تلك
المقولة جنس له لان مفهوم لفظ المضاف وهو ما يعقل
بالقياس الى غيره فانه عرض له قطعا وفي ان المعقولية
بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة
مثلا عند الخارج عنهما وهذا كما ان معنى قولهم
الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه

بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له لا نفس هذا
المفهوم فانه عرضي قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان
التضايف جنسا بالمعنى الذي قررناه للتقابل الصادق
على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق على تلك
الاقسام انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب
ثم لا يصدق عليه الاب كونه انه مضاف بل انما يصدق
على عارضه او عليه من حيث انه معروض له فحاصل الجواب
ان يكون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف
لا يستلزم صدق التضايف الا بمفهومه على ما صدق عليه
التقابل كالاطراف في المثال المذكور وبذلك يندفع المحذور
ولم يرد المجيب انما هو ذاتي بالحقيقة للتقابل لا يصدق على
ما يصدق عليه التقابل كما يعلم من ظاهر كلامه فان ذلك
حالا يشتبه بطلانه على من له ادنى مسكة فاظنك بسيد
المحققين وسند المدققين قدس سره **قوله** وقد قيل
في شرح هذا المقام اقول هذا هو الظاهر اما بالعطف اذا
الظاهر على التوجيه الاول ان يقول وهو ان التضايف يندرج
تحت التقابل باعتبار عارض لسبق ذكره ذلك التضايف

من

من غير فصل والحمل على انه اقام الظاهر مقام المضمر اشارة
الى دفع توهم الشبهة لان منشاها الفساد كونه جنسا حالا لا يمكنه
يصلح في مثل هذا المقام وايضا هذه العبارة بعيد
نفرى بتنويع التقابل الى الانواع الاربعة كما لا يصح ان
المراد بالجنس هو التقابل لكنه لا وجه جنسية التضايف حال الا بمعنى
دورهما ولا انه واما معنى فلا بحثنا من ان الجنس هو مقول
المضاف لا التضايف الذي هو احد اقسام التقابل ولكن
ح يمكن ان يقرر السؤال على هذا الوجه وهو ان كل
متقابل من حيث انه متقابل مندرج تحت المضاف فيكون
كل متقابلين من هذه الحيثية متضايفين فلا يكون التقابل
اعم من التضايف والجواب على هذا المنظر وهو ان اندراج ح
المتقابل من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون
المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد
والبياض والعدم والملكة مثلا ولا يصدق عليهما المتضايفان
ما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني حصتي التقابل
او عليهما ماخوذين مع العارض فالمعروضان متقابلان
متقابل التضاد والعدم والملكة وغيرهما والعارضان ن

او الموجودان منهما متقابلان تقابل التضايف ولا محذور
في ذلك هذا هو المنقول من المواقف لا في الشفاء وح يظهر انطباق
الجواب على السؤال واما فيما نقلنا من الشارحين فلا ينطبق الجواب
على السؤال الا ما في التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف
من حيث هو مع قطع النظر عن العارض يعرض من المتقابلين
لكونه في دامن افراده **قوله** لكن يشكل ح الى قوله الا ان الاشكال
اذ يكون ح هذا قرينة على ان اطلاق الجنس عليه مسامحة
كاطلاق عليه النوع الاضافي فانه ظاهر في الجنسية **قوله**
فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت قوله لا يجدي ذلك لانه
كلام ثابت عند المص فلا يصح حمل كلامه على ما يخالفه **قوله** حصرها
في المهيات الاعتبارية اقول الدليل على تقديره تمام يجري
في الاعتبارات ايضا من غير فرق **قوله** والظاهر ان هذا انما يلزم
الخ في الشفاء والتقابل يعلم حينا لانه يوجه من الوجوه
وذلك لان التضايف جهته انه مقول بالقياس الى غيره
ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا لغيره لانه مقوم بهذا
فانه ليس من المهية التي يجب ان يتقدم في الذهن
اولا حتى يتصور في الذهن ان الشيء مهية مقولة بالقياس

غيره بل اذا صار الشيء مضافا لزم في الذهن ان يكون مقابل
او مراد الشيخ من قوله التضايف جهته انه مقول بالقياس
الى غيره ان مفهوم التضايف ذلك المهية افراده كالابوة
والبنوة اذ ليس مفهومها انما مقول بالقياس الى غيره كما لا يخفى
وقوله ثم يلحق هذه المهية اراد به افراد مفهوم التضايف
مثلا الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة ويجوز ان
يحمل على نفس مفهوم المضاف ويكون لحوق التقابل اياه باعتبار
لحوقه بافراده والمال واحد وقد صرح بالمقصود بقوله
فانه ليس من المهية التي يجب ان يتصور الخ فانه صريح في
الغرض فيكون حينئذ مفهوم التضايف دليل مقصود
الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من مهية التضايف نفس المضاف
ويكون التضيف في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد المتضايف
بطريق الاستخدام **قوله** والاشبه ان في السلب قد تقرر
عندهم ان الشدة والضعف من خواص الكيف كما
ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل
بالاشدية مبني على المسامحة ثم ان الشيخ في المنطق
الشفاء في الفصل المعمول لبيان ان التقابل بين الموجبة

والسالبة اشد اي التقابل بين الموجبتين محمولها متضادان
قال المحقق انه كونه جائزا اشد تضادا في طبيعة الامور لكونه
من كونه ليس معادلا ولا من حيث التصديق والحكم فان
السالبة اشد عنادا وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء
من الصدق والكذب ومحصول كلامه ان التقابل بين
الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقد بينه بوجوه
نفوسنا ما سيجيء واما الثاني فلم يتعرض لبيانه اقول ولعله
تركه لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد من الاتصاف
بالسواد من الجسم الشفاف كيف لا والابيض متصف
بسلب السواد مع امر زائد عليه وهو الاتصاف بضده المانع
من تحققه ولا يخفى انه لا يختص بالتضاد بل يجري في التقابل
ولم يدل كلام الشفاء على الاختصاص وقد ذكر الشيخ
بان هذا الكلام ليس من وظائف المنطق وانه اشبه بالمباحث
الجدلية فلو نزل المص لم يحدا فلا يتعلق به غرض لعدمه
قوله ولذلك قيل الى اقول هذا ما سبق في سوق الدليل
يدل على ان المطل الشدة العناد في التصديق كما قال

الشيخ

الشيخ قوله واعترض عليه بانا لا نسلم يلزم الى اقول مراد
اقول مراد المستدل بانحصار منافي ايجاب الخير بسلبه
انحصار منافيه بالذات كانه اخص المنافاة بالعناد الذاتي
واني اعترض في الايجاب بالذات في سلب الحكم منافي في
السلب بالذات وكانه خص المنافاة بالعناد الذاتي
في الايجاب قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشيء معاندا
بشيء على الاطلاق بالحقيقة وذلك كحقيقة الشيء وضدا آخر
ولا تضاد انتهى وعلى هذا يندفع الاعتراض الى
قوله ورد ذلك بان النقيض الى قوله لا يخفى ان رفع
النقيض اللازم انما يعاند لانه يستلزم رفع الذات
فمعاندته بتبعية معاندته فيكون اولا وثانيا في
بالاشدية هنا الاولوية لا ما هو من خواص التشكيك
كما سبق الاشارة اليه قوله الثالث هو التضاد المشهوري
على ما سبق اقول قد زاد بما سبق انه يصح الحصر في الاربعة
التي احدها التضاد وهو ظاهر من عبارة المص حيث
قسم التقابل الى التضاد ثم الى الحقيقي والمشهوري
فان قلت التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار

اليه

المص وذكره الشارحون فكيف يكون انحصار التقابل
تارة في الاعم وتارة في الاخص قلت التقابل بين المتمانع
بالذات ولا تمتنع بالذات بين الاوساط بحسب النظر الدقيق
فان تنافي الصفرة والحمرة والخضرة مثلا وغيرها المختلفة
انما هو من حيث ان احدهما يباين عند الاخر هو اشد
تباينهما من زيادة غلظة احد الطرفين على ما صرح به الشيخ
فالتمانع بالذات بالحقيقة انما هو بين الطرفين وتمانع
الاوساط بالعرض لكن بينها تقابل وتضاد بالذات
بحسب الجليل من النظر فسمي بالتضاد المشهوري على
تلو المضاف المشهوري وكما ان المضاف المشهوري
خارج عن القسم بحسب الحقيقة كذلك المضاد المشهوري
وانما يدخل فيه بحسب ما يبدو في ظاهر الامر فتامل
فان المراد بالنسبة مادة غاية الخلاف الى ما هو اقوى
الا ان اراد بالزيادة وان ههنا زيادة اخرى هي ان
بينهما غاية الخلاف فقد مر ان غاية الخلاف بين السلب
والايجاب وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب
والايجاب اجتماع امرين وجوديين متقابلين

فذلك

فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب وقد مر
تحقيق في ذلك **قوله** وقيل معنى كلامه انها اشد الانواع
في التشكيك اقول لا يخفى بعده لان هذه العبارة
بعد ذكر ان مقوليه التقابل على اقسامه بالتشكيك
تنادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة الى التضاد
اشد منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك
لا اختصاص له باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد
له اشد على ان البيان المذكور هو ظهور قبول سائر
اقسام التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل
على اشد قبول فلا يتم التقريب الا بحمل الاشدية
على الاظهرية وهو خلاف الظ **قوله** من الحركة والسكون
اقول قبول السكون الشدة غير ظاهر ثم لا يخفى ان
ان تضادهما على مذهب المتكلمين القائلين بكون
السكون امرا وجوديا ظ ولا على مذهب الحكماء
القائلين بانه عدم الحركة عما من شانه فالتقابل بينهما
تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور الذي جرى
عليه الشارحون واما على تحقيقاته فكلام الشيخ

فبينهما التضاد المعتبر في قاطيغورياس فتذكر
مما ذكرنا يظهر لك فساد ما نقل الى حاصل
كلام هذا القائل ان اطلاق التناقض على ما يشمل
ما بين المفردات [illegible] بالمعنى المشهور بل بمعنى
اخص اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله بهذا المعنى
قبل رفع كل نقيض سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه على شيء وما ذكره الشارح عليه من ان
تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان
بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض
ان اراد به انه قد يسمى به فذلك لا ينافي كلام القائل
وان اراد ان تسميته به شايع او ليس له هذا
المعنى الشامل فالتقابل الايجابي كيف ولا يتبادر
الوهم منه عند الاطلاق الا الى ما بين القضايا
والتبادر من اقوى امارات الحقيقة قال الشيخ في قاطيغورياس
التضاد الحقيقي ولا هو بالحقيقة ليس بتقابل التقابل الذي
للنقيضين اذ لا صدق هناك ولا كذب وبالجملة
نقل بعض المحققين لا يصلح سندا على سند المحققين
فكيف يظهر ما ذكره فساد كلامه قوله لانا

ليس

قد

قد ذكرنا انهم يسمون الخ فيه ما مر انفا قوله
وظاهر انه لا حاجة الى اقول نعم لو سلم انه يطلق
التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا لم يحتج الى
التغيير الاخير لكن كلام الامام ان ذلك خلاف المشهور
بل هو مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تغيير الاخير
قوله من غير اشتراط ذلك بشرط افرد فيه انه شرط
فيه عدم اعتبار الموضوع القابل والا لم يكن تقابلا بل
عدم الملكة كما صرح انفا بان تقابل القضايا راجعة
الى وحدة الايجاب ومدخول السلب ومثل ذلك
الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة فان الحكم
بالفعل لا يناقض ان ولذا الاب لم يلد والابن
لم يلد وان عني ذلك دايما لغط يتوقف عليه قوله
شرط يتوقف عليه حشو ويمكن توجيهه بان مراده
ان ما من التناقض بين المفردات لا يحتاج الى
اعتبار شرط لان الوحدة فيها لا يشتبه بخلاف
التناقض بين القضايا فان ضبطه يتوقف على اعتبار
شرايط منها بوجود وحدة النسبة التي هو مورد

الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقيق التناقض
هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم به وتحقيق
العقل اياه فقوله يتوقف هو عليه تاكيد لهذا
المعنى وان الغرض هو انه يتوقف تحقق العقل
ومعرفته ويؤيد ذلك ما سنذكر في اثناء البحث
من نكتة اعتبار الوحدات فتدبر قوله ومن هاهنا
قيل ان رد الوحدات الخ اقول اعتبار الوحدات
الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار
وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات الثمان
فالوجه الاختصاص على اعتبار وحدتها ثم الاشتغال
بالبيان ان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات الثمان
فانا قلنا ان الوحدات الثمانية لا تغني عن وحدة
النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا تناقضها
القضية الذهنية فان اشتملنا على الوحدات الثمانية
كقولك زيد انسان في الخارج وليس زيد بانسان اي في الذهن
ولا تفاوت هاهنا في الموضوع ولا المحمول ولا في باقي
بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في احدهما

بالاتحاد

بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن
وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي
المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي اي هو بالحمل الاولي
الذاتي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فانهما
صادقان والتوفيق باختلاف الحمل في مثل هذه الصور
مما لا يخفى شناعته وشناعته الا على الهمج الناظرين ممن
يجد ذائق فطانته بتراوله اباذير متقلبات
التناوين قوله فزعم بعضهم ان المعدولة الخ اقول يمكن
ان يكون مراد المعترض تقييد العدم الملكة اضافة
الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان
الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما في الاعدام
فهو بل كانها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون
بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على هذا
الوهم الذي ذكره ثم لا يخفى دخول ما يكون السلب
جزءا للمفهوم فيه اعلى الى وجه فان ثبوت الشيء للشيء
مستلزم لثبوته سواء كان الثابت له وجوديا او عدميا
والتفرقة في ذلك بين عدمي وعدمي تحكم محض زعمه المتاخرون

وقد سبق منا الكلام عليه قوله كما في الاعادل الاجابز
اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان ازيد
بالجور الظلم بالمنظلم الاعادل ولا جائر كان لا يصدق
عليه ان له حالة متوسطة بين والظلم والعدل الا ان
يراد بالتوسط انتفاء الطرفين وان يريد جميع الطرفين
وهو الشايع في الاخلاق لم يكن عن الجور والعدل
في الموضوع قوله كالسواد والبياض المندرجين
الخ فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة
عندهم فهما لبانوعين اخريين فالوجه الا يعتبر
النوع الاخير بل النوع المندرج تحت الجنس مطلقا
كما هو مقتضى كلام المصنف ويحمل على التضاد عن الجنس
على الجنس الذي لا يكون نوعا قوله اقول فيه نظر لان
الخ الظاهر ان المصنف اراد التفصي عن الدفع المذكور
بان جعل الجنس والفصل واحدا قد فيضا التصور
بعين تضاد الانواع لا استواها الا بالاعتبار
فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور بالحقيقة
قوله لانا نقول الصورة المعينة اقول حاصل السؤال

علم

السيف

ان نوع

صورة السيف علة صورية لنوع السيف مع تخلف
نوع السيف عنه في الخشب المصور بتلك الصورة فلا يصدق
عليها التعريف والجواب بان صورة الخشب ليس صورة
السيف المشخصة بل فرد اخر من نوعها لا ينطبق
على هذا السؤال ولا يدفعه بل فيه اعتراف بوروده
لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف
و نوعها علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف
فقد تم فساد التعريف وانما كان الجواب مطابقا للسؤال
السؤال لو ان الصورة الشخصية السيفية المعينة
السيف المعين من ذلك الشخص الشكل اعني ما حل
في مادة الحديد فانه اذا حصل الشخص من ذلك الصنف
حصل السيف بالفعل وليس الحاصل في الخشب عين تلك
الصورة المعينة بالصنف او فردا منه بل فردا اخر من نوعه
مغايرا له في الصنف والعبارة المنقحة في الجواب ان نوع
الصورة المذكورة انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع
السيف وما يشاكله كالسيف الخشبي فما هو معلول له
اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة الصورية

حاصله ان الشيء يتخلف الشخص السيف اللهم الا ان يقال
بان المراد بالصورة النوعية هو

لنوع الشخص السيف لانه اخص من نوع الصورة
المذكورة كما تبين في توجيه عبارة الشارح واعلم ان
هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع
الشكل المخصوص وغير ما يوجد في الخشب اما لو قيل
صورته ما هو مبدا الاثار المختصة به وذلك لا يوجد
في الخشب اندفع السوال من غير كلفة قوله وليس
المراد بالعلة المادية والصورية الى قوله لا بعينها وغيرهما
من الاعراض اقول الغرض من ذلك دفع سوال يرد ههنا
وهو ان ذكر مباحث العلة الصورية والمادية ههنا
دخيل لانهما ليسا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ
في قاطيغورياس الشفا على ان المادة والصورة لا توجد في
الا في الاعراض حيث قال لقائل ان يقول ان الخلقة
كيف يكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون
وهب انكم تجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة
من جواهر تتحد اصورة ثم على انه لا يجوز ان يكون
لانواع الاعراض تركيب وان كان لحدوده تركيب
من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب

الكيف

منها لا احادهم

بنفسه لا بشيئين منها يحصل وجود احدهما
الشكل والآخر اللون ونقول في جواب ذلك انا لا نمنع
ان يكون اعراض مركبة ~~بل اعراض مركبة~~ من اعراض و
كيف والعشق عرض لا تعدد لنفسه وهو مركب والجمع
عرض وانا بلغنا من ان يكون هناك تحديد وحدود
اربعة بل يعني ان الجواهر قد توجد فيها ما يناسب
طبيعة جنسها وما يناسب طبيعة فصلها اجزاء
متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس ولا الآخر
طبيعة الفصل على ما نعرفه في البرهان والاعراض
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء
فلا يكون جزء منها معدلا لا علية بطبيعة الجنس كالكيف
لهذا المركب وجزء آخر معدلا لا علية بطبيعة الفصل
انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس هو
المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة
كما قد قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد للانواع
الحقيقية من الاعراض مادة وصورة كما في الاجسام
~~وذلك لا ينافي تركبها في الاعراض مادة وصورة~~

كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض
في الجملة فان المركب منه الحركة والسرعة وان لم يكن
له وحدة حقيقية فله جزآن احدهما وهو
الحركة يحصل معه المركب بالقوة والآخر وهو السرعة
يحصل معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة في هذا
الموضع الا هذان المعنيان واعلم انه قد لا يفرق
بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية
والصورة كما يشعر به عبارة الشارح حيث قال
~~بعد ذكر المادة والصورة كما يشعر به عبارة~~
الشارح حيث بعد ذكر المادة والصورة لا
يوجدان الا للمركب فانه استعمل ههنا المادة والصورة
مكان العلة المادية والصورية ~~مكان العلة المادية~~
والصورية وقد يخص المادة والصورة بالهيولى والصورة
مختصان بالاجسام وقد نبه الشريف المحقق في بعض
حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه ولا منافاة بينه وبين ما ذكره
ههنا من ان المراد بالعلة المادية والصورية

ما يعم

ما يعم الاعراض لانها قد تختص هناك باختصاص
المادة والصورة بالاجسام على ان اثبات
العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض
المتغايرة على التشبيه فلا يلزم ان يكون مراده
اختصاص العلة المادية والصورة بحصول الترتيب
لانا نقول يعني الشارح المحقق كون الترتيب
في ترتيب الفكر اشارة الى العلة الصورية بان
الهيئة العارضة للمعلومات صورة [illegible] فالحق انه
على ان اطلاق المادة على [illegible] ضمنا على سبيل
التشبيه ثم يرد ان اطلاق العلة المادية والصورية
على التشبيه بل كلامه في خصوص البيان فتأمل فان قيل
عبارته في حاشيته شرح المطالع صريح في ان العلة
المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض حيث
قال الشيخ ان العلل المذكورة في ترتيب الفكر ليست
عللا بالحقيقة هذا صحيح في غير الفاعل والغاية قلنا
يجوز ان يكون تصحيحه لان المعلومات ليست
جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب

الصورة على تلك الهيئة [illegible]
وما يستفاد منه من اطلاق [illegible]

عند قول الشيخ

وهو ليس مركبا من المعلولات والعلة لان العلة
المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض قوله
اقول فيه نظر الى آخره اقول معنى كلام المجيب ان
المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده
فالاحتياج والامكان وما يناسبهما موضوعة
اولا ومرفوع عنها عند هذا النظر فكانه قيل
ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك الاشياء وهذا المعنى
ما ينساق الذهن اليه من غير تكلف ولم يرد
انه لما كان وصفا للمعلول لم يعتبر في العلة ليرد عليه
ما اورده قوله فاطلاق لفظ العلة عليها بمعنى
صحيح اقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك
يصدق على الكثير منها فان الانسان مثلا كما يصدق
على كل واحد من زيد وعمرو وبكر يصدق على جميعهم الا انه
يصدق على الواحد منهم مع قيد الوحدة وعلى جميعهم
مع قيد الكثرة والمطلق صادق عليهما على السواء اذا تمهد
هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل واحد
من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد على التعيين

مستفاد الوهم من هذه العبارة الى اعداد هذه الاشياء صح

كاطلاق على كثير م

وان

وان لم يكن علة واحدة كذلك فلا يلزم منه الا توقف المعلول
على كل واحد من تلك الاحاد بتوقف واحد وعلى جميعها
بتوقفات متعددة وعلى هذا يكون مجموع المادة
والصورة اثنين معا في علة لا فردا واحدا منها
واللازم منه كون الشيء بعض الكثير من احاد علله ولا محذور
فيه بل هو واقع في جميع المركبات انما المحذور كونه عين
ما هو فرد واحد من علله او الكثير الذي لا يكون جميع
اجزائه واما ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار
الوحدة المخرجة عن الجميع الاقسام ففيه غير مسلم
على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم المهية الى الواحد
والكثير فان مجموع القسمين داخل في القسم الاخير
قوله بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء الخ اقول
هذا الشبيه مصادرة لان من يمنع كون ارتفاع
المانع جزءا من العلة التامة بالذات لا يقول بهذا
التقسيم ويمنع دعوى البداهة في ثبوت القسمين
الاخيرين فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان يقال
الوصول الى المقصد مثلا انما يوجد عند انتفاء الحركة

فلا بد ان يتم علته التامة في زمان انقضائه فان كان
الجزء الذي به يتم العلة التامة نفس الانقضاء فقد حصل
المطلوب وان كان امرا وجوديا حادثا فننقل الكلام
اليه مثل الجزء الذي به يتم العلة التامة نفس انقضاء الحركة
او امر اخر وجودي فيلزم اما الانتهاء الى الانقضاء
او ترتب حوادث موجودة معا لان المفروض
انما هو جزء العلة التامة موجود فلو كان
لم يكن العلة التامة بجميع اجزائه موجودة حال
وجود المعلول فتامل ثم اقول لا يخفى ان القسم الاخير
لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان الظاهر
القسم الثاني في الاول لجواز ان يتوقف المعلول على عدمه
السابق ووجوده الطارئ كانهضام الغذاء
المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه اخرا
الى غير ذلك من الامثلة قوله واجيب بانا بالحقيقة من تتمة
العلل المادية اقول هذا لا يتم في الموضوع كما لا يخفى
بل في المعادن والاعضاء والالة ايضا والسيد قدس
سره انما ذكر ذلك في ما سوى الموضوع وقال

في الموضوع انه مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة
تامة فلذلك جعل من عدادها ولم يورد قسما والاولى
ترك التفصيل والاقتصار على انها جزء اما من تتمة الفاعل
او القابل قوله اقول لكن ينبغي ثم اقول للقائل ان يقول
انما يلزم ذلك لو كان احتياج المعلول الى الغاية بمجرد
تتميم العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية حيثيتين
احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار
علة بعيدة للمعلول والثانية كونها ما لاجله المعلول
وبهذا الاعتبار علة قريبة وعدها قسما رابعا باعتبار
الحيثية الاخيرة وفيه نظر لانا لا نعقل من كون المعلول
لاجل الغاية الا ان الفاعل اقدم على ايجاد الفعل لاجله
سواء كان ذلك الشيء من الامور الكائنة المترتبة
على الفعل او امرا اخر اعلى من الكون والتي يترتب عليها
صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب علة غائية
لمعلوله فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي
علة غائية ان يكون علة لفاعلية الفاعل وعرض لها من جهة
ان مهيتها قد تكون واقعة في الكون ان تكون

معلولا بل نقول قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء
على ان الفاعل والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة
الى المركب حيث قال اما الفاعل اما ان يكون مهيئا
للمادة فيكون سببا لايجاد المادة والقريبة من المعلول
لا سببا قريبا للمعلول او يكون معطيا للصورة فيكون
سببا لايجاد الصورة القريبة والغاية سبب للفاعل
في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط تحريكهما
للفاعل فالمبادي القريبة من الشيء هي الهيولى والصورة انتهى
ومن عادة الشيخ ان يقصد بمثل هذا اللفظ الكل او شبهه
وما اشبههما كما يشهد به التتبع وقد صرح بذلك
بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل
مخصوص بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى
ان هذا الجواب ساقط عن اصله لان المص سيقسم
العلل الى القريبة والبعيدة ص اما ان يكون وجوده موقوفا
عليه اقول هذا يشمل مبادي المعدات التي لا يجب
وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها معه اذ يصدق
عليها ان المعلول يتوقف على وجودها فقط فان قلت م

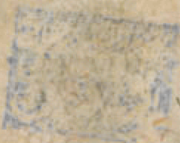
الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفاءه
فلا يكون شرطا قلت هي باعتبار وجودها في وقت المعدات ارتباط المعلول واستنادا وجودها في ذلك الوقت م
يوجب انتفاءه وهو ظاهر فتامل **قوله** وكلاهما وهو
المعد اقول الحصر ممنوع كما مر **قوله** ولا حاجة الى ذلك
لان الى اقول هذا التخصيص بحكم بالنظر العموم ثم لا حاجة
الى ذلك في هذا الموضع اعني نفي انقسام الجزء الى الكمي
والعقلي لان ... حقيقيين
قوله والا فلنفرض وجوده معه في زمان قوله
فيه بحث قد سبق فتذكر **قوله** ان لا يجب
ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا لعدم المعلول
اقول حاصل الشارح قوله لا يجب مقارنة العدم عطفا
على قوله يجب المعلول لينسحب عليه القيد وهو قوله
وعند وجوده بجميع جهات التاثير فيصير المعنى
عند وجوده بجميع جهات التاثير لا يجب مقارنة
العدم ومحصل ما ذكر ان العلة المستقلة لا يجب
مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يجعل عطفا على مجموع المقيد والقيد م
~~قوله وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب المعلول~~

فلا يجب التعدد وعلى قوله والفاعل مبدأ وعلى الوجهين
يكون حكم الفاعل لا حكم الفاعل المستقل فلا يرد علينا ما اورده
عليه بقوله وانت خبير قوله اذ لا سبيل الى امتناعه
اذ لو امتنع بعد تمامها الى ان ينقضي زمان فيوجد
لم يكن ما فرضناه علة تامة لتوقف المعلول على امر كانقضاء
الزمان او ما يقارنه قوله بل لو تراخى وجوده مقارنا
لوجود فاعله ممكن اقول ان ممكن بالامكان العام
المقيد بطرف الوجود فان وجود المعلول حال وجود
الفاعل بجميع جهات التأثير واجب كما سبق لا يقال
من يقول بالوجوب فتقدم العلة بالزمان لا نسلم امكان
وجود وجود المعلول في مرتبة العلة لا يقال انما يقول اذا امتنع
وجوده وقت وجودها وفيوجد بعد بزمان
كان وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض
تمام العلة كما مر قوله غير معقول لا نسلم انه
لا يكون المفروض تمام العلة قوله قلت لعله اراد
بالجواز الامكان العام اقول لك ان تقول مفهوم
عبارة المص عدم وجوب بقاء المعلول الا استمرار

تحت صح — التأثير صح — علة تامة صح — وتقدم وجود العلة بل نقول امتناعه كامتناع المعلول صح

وجودها

وجوده بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام المعد
حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال
انعدام المعد لكن لا يكون بقاؤه بعده حكمنا غير واجب
بل قد يكون بقاؤه ممتنعا كما في المعلولات الآنية وعند
هذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده
لم يصح يمكن صح قوله بل انا نستفيد هذا الجواز من بقاء
المعلول بعد المعد اقول فيه بحث لان قولنا يجوز بقاء
المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء
المعلول عن المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد
منه جواز انعدام المعد حال وجود المعلول الا اذا
جاز عدم التاخر فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول
معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد
هذا المعنى من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد
اذ معناه على قياس ما مر انه يجب تاخر بقاء المعلول
عن المعد وذلك لا يستلزم جواز الا تاخر المستلزم
لجواز المقارنة وان اريد به انه بعد انعدام المعد
يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه فلا يستفاد هذا المعنى



منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد العدم على هذا
المنوال لان جواز بقاء المعلول ولا بقائه بعد العدم
او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم جواز انعدام
العدم حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول بعد
العدم محمول على المعنى الاول فلا يستفاد هو ذلك من وجوه
كما انه فاذكر مع انه ذهول عن مقصوده لا يصح
في نفسه ويمكن ان يتكلف في وجه صحته في نفسه
بعد حمله على المعنى الثاني بان عرضه ان استفادته من الوجوه
كاستفادته من الجواز فلو استفيد من هذا لاستفيد
من ذلك **قوله** نعم لو قيل يجب وجود المعلول
بعد العدم لا اقول فيه بحث اما اولا فلان وجوب
وجود المعلول بعد العدم لا يستلزم وجوب بقائه
بعده كما هو الظاهر لم يكن يحتمل وان جاز في العدم
وجود المعلول بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة
وان وجب بلا فاء وان جاز بقاء المعلول بعد العدم
الترتيب لانه بعد المعلول العدم مطلقا والمص
لم يقيد العدم بالترتيب فلو قال وان وجب لم يصح



لا اساك

۳۹۹